## اتحاد الاتحادات في غياب المتحدين



في كل قطر عربي وبلا استثناء يوجد اتحاد ينعت أحيانا باتحاد الأدباء وأحيانا باتحاد الكتاب أو وهو الشائع باتحاد الأدباء والكتاب، وبعضهم يضيف إلى الأدباء والكتاب الصحافيين.

وعلى ما نعلم فإن فكرة الاتحاد هذه نشأت في البلدان الاشتراكية، كتجمعات تدور في فلك الحزب، تنعت بالمنظمات الجماهيرية، ذلك أن الأحزا ب الشيوعية تنظيمات طلائعية لا تضم في صفوفها من هب ودب ولكن تحتاج في نفس الوقت إلى من هب ودب هؤلاء، كتابا أو عمالا أو فلاحين أو فنانين أو طلابا أو شبيبة أو عنصرا نسويا.

الاحزاب تقود وتوجه، وتراقب والقوى الحية المنضوية في هذه الاتحادات تتجند وتجند وتنشط المجتمع، وكمنهج لأحزاب تتبنى الثورة وتعمل على تغيير المجتمعات خائضة معركة مع القوى الرجعية في الداخل ومع القوى الاستعمارية والامبريالة والرأسمالية عموما في الخارج، وفي إطار الديموقراطية المركزية يمكن فهم هذا الأسلوب في تنظيم المجتمعات وتفهم المبررات، وحتى ما نشأ من أخطاء وما أوتي من سلوكات انتهازية واضطهادات مختلفة.



نقول هذا شأنهم والتاريخ هو وحده الذي يحكم.

ولا أدري من كان السباق في نقل التجربة هذه شكلا ومحتوى من البلدان العربية، أهي البلدان ذات الحزب الواحد، وهي كثيرة، أم هي البلدان التي لا تتوفر على أحزاب، اللهم إلا تلك التي تتواجد في السجون أو في الحياة السرية أو في المهجر والشتات.

غير أن الفكرة رائجة في كل البلدان العربية من المحيط إلى الخليج، من السعودية إلى المغرب ومن بغداد إلى نواق الشط، ومن سورية إلى الجزائر، ومن ليبيا إلى ليبيا.

القوى الحية، القوى الثورية، القوى المناضلة لتغيير المجتمعات، وأنظمتها المتخلفة والرجعية، مهيكلة في هذا العالم الذي يرزح الناس فيه تحت كلكل الظلم والجبروت والطغيان.

وإذا استثنينا بعض التنظيمات التي لها طابع نقابي وغالبا ما تكون تنظيمات العمال وغالبا أيضا ما تكون بقيادات يسارية ، فإن باقي الاتحادات وفي مقدمتها اتحادات الكتاب والأدباء لا ينتهي دهر عسلها مع النظم.

يدخل ضمن مكونات العقيدة وممارسة الحكم والسلطة. ينضاف إلى ذلك عدم إخضاع التاريخ العربي الإسلامي إلى عملية النقد التي فرضها الواقع فرضا.

أما **الدكتور عبد الرزاق قسوم** فقد تناول في مداخلته التي عنونها "العالم العربي والإسلامي وعصر النهضة انفعال أو تفاعل؟" إلى التحديد المنهجي لمفهومي الحداثة والنهضة، منتقدا بذلك العقلية العربية الإسلامية التي لم تتمكن بعد من استيعاب مفهومين يشكلان محور خروج العرب والمسلمين من تأخرهم، مما جعل الإنسان العربي المسلم يصاب بالقلق والانسلاب والانبطاح نتيجة تسلل الهوان إلى النفس والعقل، بمجرد احتكاكه بالحداثة، من جهة وعجزه عن التفاعل معها من جهة أخرى.

أما **الدكتور علي بن محمد**، فقد تناول في الشق الأول من محاضرته حالة النظام السياسي الذي أقامه أعيان قرطبة، بعد إلغاء الخلافة الأموية، وحاول الإلمام بمختلف الأحداث التي تزامنت وقتذاك وازدهار السياسة والاقتصاد وانتشار الأمن أثناء عهد ابي حزم بن جوهر الذي ورث ابنه الحكم عام 435هـ، وكانت بداية نهاية ما أسماه المستشرق دوزي "بجمهورية قرطبة". أما الشق الثاني لمحاضرته فقد خصه المحاضر لبعض المظاهر السياسية السائدة كالدفاع المستميت عن الجمهورية، كأنها هي الحل المجدي لكل المشاكل التي تتخبط فيها البلاد، في حين ما هو مطروق هو أساليب ضمان الحرية لجميع المواطنين.

حاول **الأستاذ محمد أرزقي فراد** أن يشخص الديمقراطية في الجزائر باعتباره ممارسا لها منذ العشرية الأخيرة كعضو في حزب معارض، وفي البرلمان. فقد وضع كل من السلطة والأحزاب والمجتمع المدني والصحافة كل في خانته، وحمل لكل منهم مسؤوليته فيما وصلت إليه الجزائر والديمقراطية في الجزائر.

عمل **الأستاذ قاسم الشيخ بلحاج** على عرض التوجهات الكبرى التي عرفتها الساحة الإسلامية في تاريخها حول موضوع السياسة والحكم، وبالذات موضوع الإمامة، وذلك بتنوع مذاهبها ومدارسها، قصد ضبط المرجعية الفكرية الإسلامية التي ينبغي بناء الحكم المعاصر عليها في الدول العربية.

أما **الدكتور نور الدين زمام** من جامعة بسكرة، فقد قدم عرضا للقوانين والقواعد التي تحكم طرق عمل النظام السياسي الجزائري، الذي تتخلله قوات متصارعة تسببت في هشاشة الدولة الجزائرية التي كادت أن تزول في التسعينيات.

أما **الصحافي محمد بغداد**، فقد استلهم محاضرته من التجربة السياسية للدولة الرستمية التي يعتبرها المؤرخون تجربة فريدة من نوعها في تاريخ المغرب العربي، باستعراضه لأهم الأحداث السياسية التي تخللت نشأة وتطور هذه الدولة، وكذا نمط وشكل ممارسة الحكم الشوري من قبل مؤسسيها وحكامها.

أخيرا، نذكر القارئ أن مجلة التبيين هي المنبر الذي يستنير به كل من أراد أن يخوض في عالم الأفكار والحوار الحر والديمقراطي، ونحن بهذا ندعو كل قارئ إلى مشاركتنا في هذه المسيرة الحضارية التي سطرها الجاحظيون منذ نشأة الجاحظية كمشروع ثقافي وفكري جزائري أصيل. ومن هنا فإننا نؤكد بأن كل ما ينشر في التبيين من أفكار وآراء لا تلزم إلا صاحبها، وذلك عملا بشعارنا **"لا إكراه في الرأي"**.

**عمر بلخير**

# كلمة افتتاح الندوة

سيداتي سادتي.

مرحبا بكم وأهلا وسهلا في هذا اللقاء الفكري الذي عملنا على عقده متعاونين مع المكتبة الوطنية التي شرعت هذه السنة في العمل في الحقل الثقافي شأنها شأن كثير من المكتبات في العالم، بفضل ديناميكية مديرها الدكتور أمين الزاوي.

داهمنا موضوع هذه الندوة، مداهمة، بعد أن ترسخت عمليات إنشاء أو إلغاء جمهورية أو ما يشبه الجمهورية هنا أو هنالك في العالم النامي عموما وفي العالم العربي والإسلامي خصوصا.

يعرف الناس حق معرفة الموضوع من جوانبه السياسية، وكلكم عاش انقلابا على ملكية أو انقلابا على جمهورية، أو انتفاضات متنوعة جماهيرية ضد شكل الحكم الجمهوري في هذه البقعة أو تلك من عالمنا.

لكن وبعد أن بلغ السيل الزبى سواء من حيث ارتفاع سرعة وتيرة العمليات التي تمس بالنظام الجمهوري، أو من حيث ارتفاع الوعي السياسي لدى الجماهير الشعبية، أو من حيث اشتداد تأزم الضمير لدى النخب المثقفة، أضحى الموضوع ينطرح من جوانبه غير السياسية أقلها هو هل نحن في حاجة إلى هذا النظام الذي لا يتمتع بأية مناعة.

هل المسألة تتعلق بمستوى ثقافي وحضاري تبلغه الأمم أم هي مجرد مماحكات تجري في السطح.

وما عدا ذلك فمن باب "كما تكونون يولى عليكم".

وقد حاولنا أن تكون ندوتنا هذه عربية إسلامية عالمية، فدعونا أساتذة ومفكرين عديدين من المشرق ومن المغرب ومن الشرق ومن الغرب أيضا. لكن ما أن زلزلت الأرض زلزالها وأخرجت الجزائر للناس أمراضها، حتى توالت علينا الاعتذارات.

يضاف إلى ذلك أن الموضوع يبدو في ظاهره سهلا هينا، وما أن يفتحه الباحث الجاد حتى يجد نفسه تجاه مسؤوليات سياسية وتاريخية وعقائدية كذلك.

ونحن العرب والمسلمون عادة ما نتأخر عن مساءلة مسارنا، والتثبت من صحة سبلنا ونهجنا، وإذا ما فعلنا ذلك فإنما لنتلاوم أو لنلوم التاريخ والغير.

ولحسن الحظ أن للجزائر رجالات سباقين لتحمل المسؤوليات التاريخية بالبت في القضايا مهما كان أمرها.

ومن عادتنا حرق سفننا، فلا يبقى أمامنا غير المواجهة.

أقمناها خارجية تقوم على الشورى، فلما لم تستقم قلبناها رأسا على عقب فجعلناها فاطمية، ثم محونا كل أثر لذلك، بكل طمأنينة.

ما من أستاذ جزائري في الداخل أو في الخارج سألناه إلا وقبل متحمسا، بل إن بعضهم تطوع مشكورا.

سيداتي سادتي. أساتذتي الأفاضل.

شكرا لكم جميعا على مساهمتكم في فعاليات هذه الندوة ولكم ولنا حسن التوفيق.

الطاهر وطار

يدخل ضمن مكونات العقيدة وممارسة الحكم والسلطة. ينضاف إلى ذلك عدم إخضاع التاريخ العربي الإسلامي إلى عملية النقد التي فرضها الواقع فرضا.

أما **الدكتور عبد الرزاق قسوم** فقد تناول في مداخلته التي عنونها "العالم العربي والإسلامي وعصر النهضة انفعال أو تفاعل؟" إلى التحديد المنهجي لمفهومي الحداثة والنهضة، منتقدا بذلك العقلية العربية الإسلامية التي لم تتمكن بعد من استيعاب مفهومين يشكلان محور خروج العرب والمسلمين من تأخرهم، مما جعل الإنسان العربي المسلم يصاب بالقلق والانسلاب والانبطاح نتيجة تسلل الهوان إلى النفس والعقل، بمجرد احتكاكه بالحداثة، من جهة وعجزه عن التفاعل معها من جهة أخرى.

أما **الدكتور علي بن محمد**، فقد تناول في الشق الأول من محاضرته حالة النظام السياسي الذي أقامه أعيان قرطبة، بعد إلغاء الخلافة الأموية، وحاول الإلمام بمختلف الأحداث التي تزامنت وقتذاك وازدهار السياسة والاقتصاد وانتشار الأمن أثناء عهد ابي حزم بن جوهر الذي ورث ابنه الحكم عام 435هـ، وكانت بداية نهاية ما أسماه المستشرق دوزي "بجمهورية قرطبة". أما الشق الثاني لمحاضرته فقد خصه المحاضر لبعض المظاهر السياسية السائدة كالدفاع المستميت عن الجمهورية، كأنها هي الحل المجدي لكل المشاكل التي تتخبط فيها البلاد، في حين ما هو مطروق هو أساليب ضمان الحرية لجميع المواطنين.

حاول **الأستاذ محمد أرزقي فراد** أن يشخص الديمقراطية في الجزائر باعتباره ممارسا لها منذ العشرية الأخيرة كعضو في حزب معارض، وفي البرلمان. فقد وضع كل من السلطة والأحزاب والمجتمع المدني والصحافة كل في خانته، وحمل لكل منهم مسؤوليته فيما وصلت إليه الجزائر والديمقراطية في الجزائر.



عمل **الأستاذ قاسم الشيخ بلحاج** على عرض التوجهات الكبرى التي عرفتها الساحة الإسلامية في تاريخها حول موضوع السياسة والحكم، وبالذات موضوع الإمامة، وذلك بتنوع مذاهبها ومدارسها، قصد ضبط المرجعية الفكرية الإسلامية التي ينبغي بناء الحكم المعاصر عليها في الدول العربية.

أما **الدكتور نور الدين زمام** من جامعة بسكرة، فقد قدم عرضا للقوانين والقواعد التي تحكم طرق عمل النظام السياسي الجزائري، الذي تتخلله قوات متصارعة تسببت في هشاشة الدولة الجزائرية التي كادت أن تزول في التسعينيات.

أما **الصحافي محمد بغداد**، فقد استلهم محاضرته من التجربة السياسية للدولة الرستمية التي يعتبرها المؤرخون تجربة فريدة من نوعها في تاريخ المغرب العربي، باستعراضه لأهم الأحداث السياسية التي تخللت نشأة وتطور هذه الدولة، وكذا نمط وشكل ممارسة الحكم الشوري من قبل مؤسسيها وحكامها.

أخيرا، نذكر القارئ أن مجلة التبيين هي المنبر الذي يستنير به كل من أراد أن يخوض في عالم الأفكار والحوار الحر والديمقراطي، ونحن بهذا ندعو كل قارئ إلى مشاركتنا في هذه المسيرة الحضارية التي سطرها الجاحظيون منذ نشأة الجاحظية كمشروع ثقافي وفكري جزائري أصيل. ومن هنا فإننا نؤكد بأن كل ما ينشر في التبيين من أفكار وآراء لا تلزم إلا صاحبها، وذلك عملا بشعارنا **"لا إكراه في الرأي"**.

**عمر بلخير**

# كلمة افتتاح الندوة

سيداتي سادتي.

مرحبا بكم وأهلا وسهلا في هذا اللقاء الفكري الذي عملنا على عقده متعاونين مع المكتبة الوطنية التي شرعت هذه السنة في العمل في الحقل الثقافي شأنها شأن كثير من المكتبات في العالم، بفضل ديناميكية مديرها الدكتور أمين الزاوي.

داهمنا موضوع هذه الندوة، مداهمة، بعد أن ترسخت عمليات إنشاء أو إلغاء جمهورية أو ما يشبه الجمهورية هنا أو هنالك في العالم النامي عموما وفي العالم العربي والإسلامي خصوصا.

يعرف الناس حق معرفة الموضوع من جوانبه السياسية، وكلكم عاش انقلابا على ملكية أو انقلابا على جمهورية، أو انتفاضات متنوعة جماهيرية ضد شكل الحكم الجمهوري في هذه البقعة أو تلك من عالمنا.

لكن وبعد أن بلغ السيل الزبى سواء من حيث ارتفاع سرعة وتيرة العمليات التي تمس بالنظام الجمهوري، أو من حيث ارتفاع الوعي السياسي لدى الجماهير الشعبية، أو من حيث اشتداد تأزم الضمير لدى النخب المثقفة، أضحى الموضوع ينطرح من جوانبه غير السياسية أقلها هو هل نحن في حاجة إلى هذا النظام الذي لا يتمتع بأية مناعة.

هل المسألة تتعلق بمستوى ثقافي وحضاري تبلغه الأمم أم هي مجرد مماحكات تجري في السطح.

وما عدا ذلك فمن باب "كما تكونون يولى عليكم".

وقد حاولنا أن تكون ندوتنا هذه عربية إسلامية عالمية، فدعونا أساتذة ومفكرين عديدين من المشرق ومن المغرب ومن الشرق ومن الغرب أيضا. لكن ما أن زلزلت الأرض زلزالها وأخرجت الجزائر للناس أمراضها، حتى توالت علينا الاعتذارات.

يضاف إلى ذلك أن الموضوع يبدو في ظاهره سهلا هينا، وما أن يفتحه الباحث الجاد حتى يجد نفسه تجاه مسؤوليات سياسية وتاريخية وعقائدية كذلك.

ونحن العرب والمسلمون عادة ما نتأخر عن مساءلة مسارنا، والتثبت من صحة سبلنا ونهجنا، وإذا ما فعلنا ذلك فإنما لنتلاوم أو لنلوم التاريخ والغير.

ولحسن الحظ أن للجزائر رجالات سباقين لتحمل المسؤوليات التاريخية بالبت في القضايا مهما كان أمرها.

ومن عادتنا حرق سفننا، فلا يبقى أمامنا غير المواجهة.

أقمناها خارجية تقوم على الشورى، فلما لم تستقم قلبناها رأسا على عقب فجعلناها فاطمية، ثم محونا كل أثر لذلك، بكل طمأنينة.

ما من أستاذ جزائري في الداخل أو في الخارج سألناه إلا وقبل متحمسا، بل إن بعضهم تطوع مشكورا.

سيداتي سادتي. أساتذتي الأفاضل.

شكرا لكم جميعا على مساهمتكم في فعاليات هذه الندوة ولكم ولنا حسن التوفيق.

الطاهر وطار

# كلمة الدكتور أمين الزاوي
# المدير العام للمكتبة الوطنية الجزائرية

أيها الحضور الكريم

أيها الأساتذة الأجلاء

مرحبا بكم في المكتبة الوطنية الجزائرية التي بمثل هذه اللقاءات تسعى للخروج من نفق الصمت كي تحاور محيطها الوطني والعربي والعالمي من العلماء والقراء والمبدعين.

المكتبة الوطنية الجزائرية ليست مقبرة ولا حظيرة للكتب باردة المفاصل..

هاهي بكم بفضلكم وبفضل الآخرين ومعكم يستعيد هذا الفضاء الحياة ويخرج من برودة الرخامة والغبار الصامت.

بمثل جمعكم من العلماء وبفضل موضوع حيوي وجاد وشائك كهذا الذي نطرحه اليوم:

«العالم العربي والإسلامي والنظام الجمهوري»، وبفضل التعاون مع جزء من المجتمع المدني الثقافي المتمثل في جمعية الجاحظية نكون قد حاولنا أن نعيد للمكتبة الوطنية الجزائرية دورها الأساسي والشرعي في الحوار والنقاش الفكري والثقافي والفلسفي.



أيها الحضور الكرام أرحب بكم باسمي الشخصي وباسم كافة عمال وإطارات المكتبة الوطنية الجزائرية، وأقول لكم وبوضوح: إن السلطة الوحيدة، سلطة السلطات، التي ندافع عنها جميعا، في هذا الحرم العلمي، هي سلطة الفكر والتفكير بعيدا عن الغوغاء وبعيدا عن منتجي ثقافة الحقد والكراهية.

أيها الأصدقاء

أيها الأساتذة

ها نحن نتدارس موضوعا خطيرا ومقلقا!

فأمام موضوع كهذا: «العالم العربي والإسلامي والنظام الجمهوري»؛ ماذا يقول الباحث والمفكر حيال مجتمع يخرج من عهد الإبل إلى زمن الاندروفير؟

ماذا يقول الباحث حيال مجتمع يخرج من عصر حليب النوق إلى موائد ومآدب الكافيار؟

ماذا يكتب شاعر عن فضاء مدجج بالممنوعات السياسية والدينية والاجتماعية واللغوية؟

كيف يفسر عالم الاجتماع تحول بنية السلطة من عسكرية إلى جمهورية ملكية يتسلم فيها الأبناء زمام السلطة من الآباء ويتم اختراق الدساتير من أجل توريث السلطة؟

ماذا يقول المؤرخ حين، وبرمشة عين، تتحول الإمارة إلى مملكة؟؟

وبرمشة عين يصبح المستعمر يعيش تحت ظل جملة مرعبة كهذه تتداولها وسائل الإعلام وجموع المثقفين: ديمقراطية الاحتلال؟؟؟

ماذا يقول الديني والفيلسوف وقد وجد نفسه في مجتمع أغلقت فيه كل أبواب الاجتهاد وظهرت فيه الفتاوى المستقرة ما بين السيف والرقبة؟

اختلط الحابل بالنابل كما يقول القدماء، وأصبح إنتاج خطابات سياسية بلغة دينية وخطابات دينية بلغة سياسية وأصبح الدين رأس مال يحاول الجميع تبييض رصيده؟

ماذا يقول محلل العلاقات الدولية وقد اختصر الإسلام في الغرب في الإرهاب أو الحجاب، واختصرت صورة السلطة العربية والإسلامية في سلطات قامعة أو متخلفة أو إرهابية أو استهلاكية وأصبح الوطن محطة بنزين أو حسابا بنكيا مشكوك فيه قد يجمد في كل حين وحيث في المقابل يجوع الشعب ويعرى ويمرض ويموت؟

ماذا يقول المدافع عن حق الحياة حين يغتال شيخ فيلسوف كحسين مروة أو فرج فودة أو عبد الرحمن اسطمبولي أو بوسليماني أو علولة أو الطاهر جاووت أو سعيد مقبل أو...؟

بأي لغة يحرر الصحفي مقالاته حين تتحول دولة عربية إلى مملكة السياحة، إلى ثكنة بوليسية ويتحول البلد إلى فندق للغرباء ومتجر لبيع الشمس والبحر والمكتبات تتحول رفوفها إلى معرض لكتب الطبخ ودلائل السواح وأسماء الفنادق والحمامات؟

ماذا يقول أحفاد عمر الخيام والفردوسي حين تحاصرهم آلة الرقابة وتصادر الأفلام وتحرق قاعات السينما وتباد الأفلام وتخرب الآثار التي عمرها أكبر من عمر الإنسان (...) أكبر من عمر النسيان؟

ماذا نقول لسلطة تحاصر المواطن بين ثنائية: إما الكاكي أو القميص الإسلامي؟

ماذا يكتب عن مجتمع تصادر فيه ألف ليلة وليلة وديوان أبي نواس ويغتال فيه الرؤساء كاللصوص؟

هذه بعض أسئلة محرقة نطرحها من عمق مجتمع جزائري أعتقد أنه أكثر المجتمعات العربية محنة في التاريخ المعاصر. من الجزائر التي أرى أنها وعلى الرغم من كوارثها تكاد تكون أكثر الدول العربية ديمقراطية. بلد يعيش الفوضى المنتجة، الفوضى المبدعة التي كثيرا ما تثير غيرة الأصدقاء والأعداء أيضا.

كيف نؤسس للديمقراطية ونحمي تقاليد الفكر الجمهوري؟

في تصوري الخاص، يستحيل التأسيس للديمقراطية دون ثقافة ديمقراطية: تتأسس أخلقة النظام الجمهوري على العامل الثقافي. وهو وحده الكفيل بخلق توازن في الذات التي هي محرك التاريخ وفي المجتمع أيضا.

أيها الحضور الكريم! إن انعقاد هذه الندوة والتي ستتبعها ندوات أخرى حول موضوعات أخرى حساسة، الغاية الأساسية منها هي تأسيس حوار فكري وثقافي قادر على تغيير بنية الخطاب الفلسفي، الخطاب العالم ويخلصه من الأمراض الأيديولوجية التبسيطية التي اغتالت العلم.

إننا نقول أن لا سلطة في مثل هذه الحلقات إلا لسلطة الحوار واحترام الرأي الآخر واستعمال الحجة بعيدا عن غوغاء السوقة كما يقول أبو حيان التوحيدي.

أيها الحضور مرة أخرى مرحبا بكم وتمنياتنا لندوتنا هذه أن تكون أسئلتها قادرة على توليد أسئلة أخرى نحاصر بها الجفاف، كل أشكال الجفاف، التي يحوطنا.

## المحور الأول

# التجارب التاريخية للمجتمعات العربية والإسلامية في السياسة والحكم



### 1-نظرية الإمامة بين المذاهب الإسلامية

- أ/قاسم الشيخ بلحاج









### 2-الشورى وممارسة السلطة

**رؤية في تجربة الدولة الرستمية 297/144هجرية**

- أ/محمد بغداد



### 3-دراسة حالة تاريخية في الأندلس،

**ومقاربة عملية: الجزائر نموذجا.**

- د/علي بن محمد

أ/قاسم الشيخ بلحاج(*)

باسم الله الرحمن الرحيم

# نظرية الإمامة بين المذاهب الإسلامية

تحاول هذه المداخلة المتواضعة في ملتقاكم الموقر الذي حمل عنوان: المجتمعات العربية والإسلامية والنظام الجمهوري، عرض التوجهات الكبرى التي عرفتها الساحة الإسلامية في تاريخها حول موضوع السياسة والحكم، وبالذات موضوع الإمامة، وذلك من خلال تنوع مذاهبها ومدارسها، قصد ضبط المرجعية الفكرية الإسلامية التي ينبغي بناء نظم الحكم المعاصر عليها في الدول العربية والإسلامية.

وذلك باتباع النقاط التالية:

**أولا – مفهوم الإمامة**

**ثانيا – نظرية الإمامة بين المذاهب الإسلامية**

**1– أهل السنة والإباضية**

**2– الشيعة**

**3– المعتزلة**

**ثالثا – المقارنة بين النظريات**

## أولا: مفهوم الإمامة

ظهرت في الحياة السياسية الإسلامية عدة مصطلحات علمية معبرة عن أصل الإمامة والسياسة والحكم في الإسلام، إذ يمكن حصر أهمها فيما يلي:

الأمير، الخليفة، أمير المؤمنين، الإمام، وسنحاول أن نحدد مفهوم كل منها على حدة

**1– الأمير:**



عرف هذا المصطلح في العهد النبوي، واستعمله الرسول عليه الصلاة والسلام في حديث له حيث قال: "ما من ثلاثة يكونون في أرض فلاة إلا أمروا عليهم أميرا"(1)

يظهر من هذا الاستعمال أن المقصد بالأمير هو المشرف على الجماعة والمنظم لأمورها والراعي لأحوالها. ولعل ما يعزز هذا الطرح أن الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام كلما خرج في غزوة أو سفر خارج المدينة المنورة ولى أميرا يرعى شؤون المسلمين ويستخلفه في الحكم. ونفس العمل قد يقوم به عندما يجهز جيشا للغزو ولا يكون مرافقا له فإنه يلجأ إلى تولية أحد أصحابه أميرا عليه.

(*) أستاذ بجامعة الجزائر

2 - **الخليفة:**

حكم الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام المسلمين لفترة من الزمن وبعد وفاته كان لابد لهم من خليفة يتولى حكمهم خلفا له، يقوم مقامه في رعاية الأمة وفض نزاعاتها والسهر على مصالحها الداخلية والخارجية.

إذ تعد هذه الوظيفة خلافة محضة للرسول عليه الصلاة والسلام ، يقوم مستخلفه بتنفيذ المهام التي كان يتولاها الرسول الأكرم. فكان أن تقلد هذا المنصب الصحابي الجليل رفيق درب رسول الله عليه الصلاة والسلام أبو بكر الصديق. فأطلق عليه خليفة رسول الله، ومن ذلك الحين هذا المصطلح بعده ومكانته في القاموس السياسي للإسلام وانتشر استعماله في حقبات تاريخية متلاحقة من التاريخ الإسلامي وفي أمكنة عديدة مشرقا ومغربا.

3- **أمير المؤمنين:**

كان أول ظهور لهذا المصطلح مع بداية عهد الخليفة الثاني للمسلمين السيد عمر بن الخطاب، وذلك لعدم قبوله تسميته خليفة خليفة رسول الله عليه الصلاة والسلام، لأنه يرى أنه لا يخلف أبا بكر في الحكم بل يخلف النبي عليه الصلاة والسلام مباشرة، ولأجل فض هذا المشكل السياسي الإصطلاحي ابتدع التسمية الجديدة فسمى نفسه أمير المؤمنين(2).

ولعل شخصية السيد عمر بن الخطاب قد ساعدت في بلورة مفهومه لهذا المصطلح وضبطه للمعنى الدقيق له. الذي أصبح مرادفا للحزم في معالجة قضايا الأمة وفي المحاسبة الشديدة للنفس البشرية الحاكمة، وفي الصرامة في إنفاق أموال الأمة. وفي التطبيق الدقيق والشامل للشريعة الإسلامية.

4- **الإمام:**

استعمل القرآن الكريم لفظ الإمام والإمامة للدلالة على عدة معان مثل النبوة والتقوى والتقدم في الدين وفي الصلاة. قال الله تعالى على لسان عباد الرحمان الصالحين: ﴿**واجعلنا للمتقين إماما**﴾ (3)، وخاطب الله تعالى سيدنا إبراهيم بقوله: ﴿**إني جاعلك للناس إماما**﴾ (4)، وهكذا دخل هذا المصطلح القرآني السياسة الشرعية الإسلامية وأصبح يحمل معنى الولاية العظمى لأمة الإسلام.

وحين نعود للجمع بين المصطلحات نقول أن كلمة الإمامة والخلافة والإمارة والرئاسة ألفاظ مختلفة في المعاني الدقيقة لها وفي جذور نشأتها، لكنها تصب في مصب واحد وتقترب إلى معنى واحد وهو الحكم في الإسلام (5).



ولعل من المناسب أن نورد بعض تعاريف العلماء لهذه المصطلحات:

يقول ابن خلدون: "الخلافة هي حمل الكافة بمقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الدنيوية والأخروية، وهي خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا" (6).

ويعرفها الماوردي بقوله: "الإمامة موضوع لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع"(7).

ويعرفها الشيخ امحمد اطفيش بأنها: "رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا لشخص، وهي خلافة الرسول في إقامة الدين وحفظ حوزة الملة"(8).

يتبين مما سبق من تعريفات للإمامة تقاربها في المعنى رغم الاختلاف الملاحظ في الألفاظ والعبارات المستعملة. فيكاد يجمع الجميع على أن معناها ينحصر في خلافة رسول الله صلى الله عليه وسلم في تسيير أمور الدين والدنيا.

## ثانيا: نظرية الإمامة بين المذاهب الإسلامية

### 1- أهل السنة والإباضية

يستمد الحكم الإسلامي قواعده من دستور واحد متفق عليه بين جميع المذاهب الإسلامية وهو القرآن الكريم. يقول الله تعالى: **ما فرطنا في الكتاب من شيء** (9)، ثم يعتمد بعد ذلك في درجة ثانية على السنة النبوية، إذ يقول الله تعالى: ﴿**وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا**﴾(10)، ثم جملة من المصادر التشريعية، والأدلة المساعدة على الوصول إلى الحكم الشرعي الإسلامي، لتغطية مستجدات العصر والإجابة عن اشكالياته الحضارية التي ما انفك كل زمان يفرزها بطبيعة الحياة البشرية المتجددة والمتغيرة. كالإجماع والقياس والمصالح المرسلة والاستصحاب.

وحين تتبعنا للحقبات السياسية للعالم الإسلامي نجد أن كلم مرحلة امتازت بنوع من الحكم والخلافة وكل شكل من أشكال الحكم حاول أن يستند إلى أدلة مباشرة أو غير مباشرة تجيز له الطريقة التي انتهجها في حكم الإسلام والمسلمين.

لذا فإن الآراء قد اختلفت حول عدة نقاط تمس نمط الحكم الإسلامي وطبيعة سيره. ويعود ذلك إلى عدة أشياء، منها:

- مدى اعتماد كل مذهب على رواية النصوص السنية. ومدى ثبوتها عنده ودرجة صحتها.

- الطرق والمناهج والأدلة التي يعتمدها كل مذهب في شرح النصوص القرآنية والسنية والعمل بها.

وقد حاولنا الجمع بين المذهبين السني والإباضي في هذه المسألة لوجود أوجه التشابه واللقاء في الفكرة والتنظير، مع الاختلاف في وجوه أخرى.

فهما ينطلقان من مبادئ وأسس متشابهة، مثل قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾ (11)، وقوله صلى الله عليه وسلم: إن الله يرضى لكم ثلاثا: أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئا، وأن تعتصموا بحبل الله جميعا، ولا تفرقوا وأن تناصحوا لمن ولاه الله أمركم"(12). وقال أيضا وهو يخطب في حجة الوداع: "... ولو استعمل عليكم عبد يقودكم بكتاب الله فاسمعوا له وأطيعوا".(13)

ثم التركيز على فهم قواعد العمل السياسي الإسلامي ومسألة الحكم على ما ورد ودار من أحداث في مؤتمر السقيفة الذي يعد المنبع الأول والتجربة الميدانية العملية التي وضعت فيه الأسس الهامة لنظام الحكم في الإسلام.

وما يمكن أن يستنتج من هذا الاجتماع ما يلي:

- وجوب إقامة الخلافة الإسلامية.

- تحديد مبنى النظام السياسي الجديد ووظيفته.

- إقرار الانتخاب الحر قاعدة للخلافة،

وليس نظام الوراثة.

– تقرير حق الأمة في اختيار الخليفة عن طريق الجماعة.

- تحديد سلطة الخليفة بالرأي العام، مع تقييدها أيضا بدستور الإسلام.(14)

وانطلاقا مما أسفر عنه هذا الاجتماع التاريخي في حياة الأمة الإسلامية، انطلقت هذه الآراء لتصبح مدارس تتبنى نظريات في الحكم والسياسة، وتخطط لتنفيذها على أرض الواقع.

ونظرا لعدة عوامل منها وجود غالبية الصحابة بالمدينة، وجدية الموقف وحرجه بوفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، فإنه لم يسمح لجميع النظريات بالظهور إلى حين، وبقيت كلها مكتومة لا تكاد تبرز ضمن الحياة الراشدية.

ومن جهة أخرى فإن نظرية الحكم تنطلق من معان عامة مستمدة من نظرة الإسلام إلى الكون والحياة والإنسان، من كون الإنسان متساو مع أخيه من جنسه من حيث النشأة والقدرات، وأن كل ما يمكن أن يفرق بينه وبين أخيه من اللون أو الجنس أو القرابة أو المرتبة الاجتماعية هو باطل في حكم الشرع. ويبقى التفاضل بالأعمال والتقوى.

### 2- الشيعة

تنطلق الشيعة في مفهومها للإمامة من مبدأ واحد وهو مبدأ النص والوصية. ومفاده أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد أوصى بالخلافة إلى علي بن أبي طالب.

وقد ساهم هذا المفهوم في إعطاء الشيعة للإمامة معنى أوسع من الخلافة، إذ قاسوها على النبوة، فأعطوا للإمام نوعا من التقديس، ووضعوا بين يديه سلطة روحية وأخرى دنيوية يحكم بها أتباعه.

كما رأوا أنه يتلقى الوحي من الله عن طريق عمود النور. وبالتالي فهو حافظ للشرع، وهو مصدر العلم الديني، ويعصمه من الذنوب ويورثه علم الأنبياء والمرسلين، ويطلعه على ما كان وما سيكون.

ومن معتقدات الشيعة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعلم عليا علما خاصا به ويعلم سائر الناس العلوم المعروفة المتداولة، وهذا العلم الخاص بالسيد علي، آثر به وصيه، وهكذا إلى المهدي المنتظر. وأن الإمام هو ظل الله في أرضه. ثم ربطوا كل هذه الأقوال بالجانب العقدي واعتبروها جزءا من الإيمان.

وأدلتهم في ذلك قوله تعالى: **﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن تكون لهم الخيرة من أمرهم﴾**(15)، وقوله: **﴿إني جاعلك للناس إماما﴾** (16) . وقوله: **﴿وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا﴾** (17).

وقد فسروا هذه الآيات وغيرها تفسيرا يتماشى مع مفهومهم للإمامة ورؤيتهم لها، وعضضوها بما ثبت لدينهم من أحاديث رواها أيمتهم في كتبهم الخاصة بهم. منها حادثة الغدير التي نص فيها النبي على إمامة علي كرمه الله وجهه في مفهومهم.

وإذا كان الشيعة لم يختلفوا في مبدأ النص والتعيين، فقد اختلفوا في الأشخاص الذين تتوارث الإمامة في عقبهم. وكانت هذه المسألة سببا في تشعبهم إلى مذاهب وفرق عديدة.

يقول أحد أئمة الشيعة، وهو الإمام النوبختي: "وافترقت الشيعة ثلاث فرق،

فرقة منهم قالت إن عليا إمام مفترض الطاعة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإن الإمامة جارية في عقبه...، وفرقة قالت إن عليا كان أولى الناس برسول الله...، وأجازوا بعد ذلك إمامة أبي بكر وعمر"(18).

ولم يرتض علماء الإسلام هذا الموقف من الشيعة واعتبروه تعطيلا لإرادة الأمة في اختيار من يسوسها، كما رأوا أن الصحابة الكرام بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم لم يذهبوا هذا المذهب وهم أعرف برسالة الإسلام وأحرص على الإلتزام بها.

لقد أدت نظريات الشيعة في السياسة والحكم من العصمة والتقية والمرجعية إلى الغلو والتشدد والابتعاد عن الشورى، وعقدت من مسألة الحكم عندهم.

### 3- المعتزلة

المعتزلة كفرقة إسلامية عرفت في التاريخ بتبنيها لمبدإ العقل في قياس الأمور والعمل بها، وأنها كحركة فكرية فلسفية نظرية قبل كل شيء، لذا فإن مشاركتها في الحياة السياسية الإسلامية كان محدودا.

يرى المعتزلة أنه لابد للمسلمين من إمام ينصبونه، وينطلقون في مفهومهم للإمامة من نظرية "المدنية المتمدنة" التي تعني بأن الإنسان تتناقض مصالحه وأهدافه، فلابد من إمام عادل يحتاج إليه لتنفيذ الأحكام الشرعية، من إقامة الحدود، وحفظ بيضة البلد، وسد الثغور وتجييش الجيوش والغزو، وتعديل الشهود وما يجري هذا المجرى، ومن هذا الأساس فإن الإمامة عندهم واجبة بحكم العقل لا بديل من الشرع، وأن عدم نصبها ضرر، ودفع الضرر واجب عقلا، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

والإمام المعتزلي يجب أن يكون عادلا، فاضلا، عالما، حسن السياسة، قادرا على التنفيذ، ويوسوس بأحكام الله تعالى. ويشترطون في الإمام أن يكون من قريش، هذا عند أكثرهم، استنادا إلى الحديث "الأئمة من قريش"(19) ولإجماع الصحابة على ذلك. وهناك من المعتزلة من لم يشترط هذا الشرط باعتبار أن الحديث غير متواتر لأن الأنصار لم تتبعه.

والإمام عند المعتزلة ليس حافظا للشريعة ولا معصوما، وهو مفوض في مصالح الدنيا فقطن والقياس فيه ليس إلى النبوة، بل إلى الحكام والأمراء والحكم بصفة عامة.

وذهبوا إلى جواز تولية المفضول مع وجود الفاضل، إذ العبرة لديهم بمصلحة النصب وما تقتضيه الظروف المفوضة إلى الإمام، كما أجازوا الخروج عليه إذا غلب الظن بنجاح الثورة. ولهذا فإنهم عذروا الصحابة الذين قعدوا أيام معاوية، ولم يخرجوا نتيجة القهر والاستبداد السياسي، وأساس مفهومهم هذا عن الخروج على الإمام الظاهر فسقه، هو مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(20).

وبناء على ما مر من آراء المعتزلة حول الإمامة، فإنهم يصنفون ضمن مدرسة الاختيار، لأنهم يرفضون النص والتعيين والوصية رفضا قطعيا، ولقد عاشوا مضطهدين طيلة العهد الأموي والفترة العباسية، ولم يتمتعوا بالحرية إلا في عهد المأمون والمعتصم والواثق، حيث انتشرت أفكارهم في مدن كثيرة غلب عليها الفكر

الاعتزالي(21).

### ثالثا: المقارنة بين النظريات:

بعد العرض السريع المقتضب للتصورات الإسلامية من خلال المذاهب لموضوع الإمامة يمكن إحداث المقارنات بينها لأجل استخلاص بعض النتائج:

يظهر مبدئيا انقسام هذه النظريات إلى مذهبين كبيرين:

**المذهب الأول:** وهو مذهب الاختيار، ويدخل فيه كل من أهل السنة والإباضية، والمعتزلة.

**المذهب الثاني:** وهو مذهب النص والتعيين والوصية، ويختص به الشيعة وحدهم.

وهنا يكمن البون الواسع بين المذهبين في مسألة الإمامة، فأهل الاختيار وهم السواد الأعظم للأمة الإسلامية ينطبع حكمهم بالشورية والديمقراطية ومشاركة الأمة في الحكم، في حين ينطبع حكم أهل النص والتعيين بطابع التقديس والرهبانية التي تجعل الإمام معصوما من كل خطأ، وهذا يقوده إلى الاستبداد.

وبالنسبة لوجوب الإمامة، فإن الفرق الإسلامية الأربعة ترى ذلك، وتختلف فيما بينها في الوجوب الشرعي أو الوجوب العقلي، فأهل السنة والإباضية يرون وجوبها بالشرع، في حين تجتمع الشيعة والمعتزلة على القول بوجوبها عقلا. مع اختلاف في الرؤية، فالشيعة يقصدون من إثباتها بالعقل الابتعاد بالإمامة عن أمور الدنيا وجعلها من أصول الدين، أما المعتزلة فيرون أنها من مصالح الدنيا.

أما الموقف من الإمامة والدرجة التي أعطاها كل فريق لمفهومها، فيختلف الأمر بين المذهب الأول والثاني، فمذهب الاختيار الذي يلتقي فيه أهل السنة والإباضية والمعتزلة فإنهم يضعون الإمام في مرتبة المنفذ لأحكام الله، وهو غير معصوم من الخطأ ومسؤول عن خطئه ومحاسب عليه، أما أهل النص والتعيين وهم طوائف الشيعة فإنهم يقيسون الإمامة بالنبوة، ويضعونها في مرتبتها أو تقترب منها، ومن ثم فالإمام عندهم حافظ للشرع وله علم خاص به دون غيره، مصدره النور الإلهي، وبذلك فهو معصوم، وأفعاله حجة.

إلا أنه ينبغي الإشارة إلى أن فرق الشيعية ليس على شاكلة واحدة تجاه هذه المبادئ، فنجد الزيدية لا ترى عصمة الإمام ولا تحصر الإمامة في أولاد علي من الحسن والحسين، بل إن كل شيعي توفرت فيه شروط الإمامة وخرج لنفسه داعيا فهو إمام.

أما مسألة القرشنة فإن أهل السنة والمعتزلة تلتقي في الرأي فتريان وجوب توفر الشرط إلا القليل ممن يستثنى، في حين يرى الإباضية مع من يستثنى من الفرق الأخرى بصلاحية كل مسلم توفرت فيه الصفات المؤهلة لتولي الإمامة، بغض النظر عن النسب والجنس واللون.

وبذلك فإنه ينبغي التسجيل أن رؤية الإباضية في هذه النقطة كانت أوسع، وقد وقفوا لوحدهم كتوجه مقابل الاجتهادات الإسلامية الأخرى.

مع تسجيل اختلاف ضئيل بين الشيعة من جهة وأهل السنة والمعتزلة من جهة أخرى، فالمذهب الأول يجعل الإمامة في بيت النبوة، أما المذهبان الآخران فيوسعان مجالها إلى البيت القرشي. وهذه الصفة

الجامعة للمذاهب الثلاثة تجعل نظرتها تتسم بالضيق والتخصيص في مجال تولي الإمامة، إلا في حالة واحدة، عند إجماع الأمة على تولية غير قرشي، فأجاز ذلك أهل السنة، وهي حالة تخرج نظرتهم من التخصيص إلى رحاب التعميم. فيلتقون مع الإباضية الذين يجعلون من القرشية شرطا للأفضلية، وليس شرطا للصلاحية.

أما مسألة الإمام الجائر وإمكانية الخروج عليه فإن الإباضية والمعتزلة يتفقان على رأي واحد وهو جواز الخروج حين يغلب الظن على نجاح الثورة وانقلاب المصطلح السياسي المعاصر، مع مراعاة حجم المفاسد والمصالح التي تتحقق من وراء هذا الانقلاب والخروج، وهذا ما يمكن أن يحدده أهل الحل والعقد وخاصة المجتمع من العلماء والسياسيين في ذلك الوقت، في حين يلتقي أهل السنة في موقفهم من الإمام الجائر والخروج عليه مع الشيعة مع تسجيل الاختلاف في بعض الجوانب، فأهل السنة تردهم الفتنة وسفك الدماء وما ينجر عنهما من فساد، بينما يرد الشيعة عصمة الإمام(22).

هذه جملة مقارنات بين أبرز الفرق الإسلامية في موقفها من الإمامة والسياسة والحكم، وإن كانت اجتهادات مبنية على نصوص شرعية، لكن تبقى قابلة للتجديد وإعادة الدراسة وإسقاطها على ما يستلزمه العصر ويتطلبه من تغيرات وتحولات.

**الهوامش:**

(1): رواه الإمام أحمد، ج2، ص176-177.

(2): محمد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم، ص32-33.

(3): سورة الفرقان، الآية 74.

(4): سورة البقرة، الآية 124.

(5): اعتمدت هذه الدراسة أساسا على رسالة ماجستير قام بها الأستاذ المرحوم بكير واعلي بعنوان: الإمامة عند الإباضية بين النظرية والتطبيق مقارنة مع أهل السنة والجماعة، نشر جمعية التراث، المطبعة العربية، غرداية، 2001/1421، ج1.

(6) : ابن خلدون، المقدمة، ج2، ص688

(7): الماوردي، الأحكام السلطانية، ص29

(8): امحمد اطفيش، شرح عقيدة التوحيد، ص437.

(9) : سورة الأنعام، آية 38.

(10) : سورة الحشر، آية 7

(11) : سورة النساء، آية 59.

(12) : الإمام مالك، الموطأ، ص701

(13): صحيح مسلم، كتاب الإمارة، ص1468

(14) : بكير واعلي، نظرية الإمامة ، ج1، ص79

(15) : سورة الأحزاب، آية 36

(16) : سورة البقرة، آية 124.

(17): سورة الأنبياء، آية 73.

(18): النوبختي، فرق الشيعة، ص39- 42.

(19): رواه أبو داود، ج2، ص163، بلفظ: عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "الأئمة من قريش إذا حكموا وإذا عاهدوا وفوا، وإن استرحموا رحموا، فمن لم يفعل ذلك منهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل منهم صرف ولا عدل".

(21): بكير واعلي: نظرية الإمامة ، ج1، ص93-98.

(22): بكير واعلي: المرجع السابق، ص96-98.

أ/محمد بغداد(*)

# الشورى وممارسة السلطة

## رؤية في تجربة الدولة الرستمية

## 144/297هجرية

### توطئة

قال الشهرستاني:

**{خروجهم في الزمن الأول على أمرين أحدهما بدعتهم في الإمامة إذ جوزوا أن تكون الامامة في غير قريش وكل من ينصبونه برأيهم وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور كان إماما فان غير السيرة وعدل عن الحق وجب عزله أو قتله }**

لقد قامت فرقة الخوارج في الأساس على رفض الحل العسكري للمشكلة السياسية لينقسموا كبقية الفرق الأخرى وتبقى فرقة الإباضية الوحيدة التى كتب لها الاستمرار والبقاء بعد خروجها من المشرق وانتقالها الى المغرب ويعود تاريخ تواجدهم في إفريقيا إلى سنة 114 هـ متسللين في وسط الجيوش الفاتحة والمتتابعة نحو إفريقيا وكان أول دعاة الإباضية سلمة بن سعيد الذي تولى نشر المذهب في إفريقيا انطلاقا من القيروان.

والإباضية فرقة من فرق الخوارج إلا أنها تمثل الخط الاعتدالي السلمي في الفكر الثوري الخارجي.

### التعريف بالإباضية

هي إحدى فرق الخوارج، وتنسب إلى مؤسسها عبد الله بن إباض التميمي، ويدعي أصحابها أنهم ليسوا خوارج، وينفون عن أنفسهم هذه النسبة، والحقيقة أنهم ليسوا من غلاة الخوارج كالأزارقة مثلاً، لكنهم يتفقون مع الخوارج في مسائل عديدة منها: أن عبد الله بن إباض يعتبر نفسه امتداداً للمحكمة الأولى من الخوارج، كما يتفقون مع الخوارج في تعطيل الصفات والقول بخلق القرآن وتجويز الخروج على أئمة الجور.

### أبرز الشخصيات :

مؤسسها الأول عبد الله بن إباض من بني مرة بن عبيد بن تميم، ويرجع نسبه إلى إباض وهي قرية العارض باليمامة، وعبد الله عاصر معاوية وتوفي في أواخر أيام عبد الملك بن مروان ويذكر الإباضية أن أبرز شخصياتهم جابر بن زيد (22-93هـ) الذي يعد من أوائل المشتغلين بتدوين الحديث آخذاً العلم عن عبد الله بن عباس وعائشة وأنس بن مالك وعبد الله بن عمر وغيرهم من كبار الصحابة، مع أن جابر قد تبرأ منهم.

(*) كاتب وصحفى

**أبو عبيدة مسلمة بن أبي كريمة :**

من أشهر تلاميذ جابر بن زيد، وقد أصبح مرجع الإباضية بعده مشتهراً بلقب القفاف توفي في ولاية أبي جعفر المنصور 158هـ.

**الربيع بن حبيب الفراهيدي** الذي عاش في منتصف القرن الثاني للهجرة وينسبون له مسنداً خاصاً به مسند الربيع بن حبيب وهو مطبوع ومتداول. من أئمتهم في الشمال الإفريقي أيام الدولة العباسية : الإمام الحارث بن تليد، ثم أبو الخطاب عبد الأعلى بن السمح المعافري، ثم أبو حاتم يعقوب بن حبيب ثم حاتم الملزوزي. ومنهم الأئمة الذين تعاقبوا على الدولة الرستمية في تاهرت بالمغرب عبد الرحمن، عبد الوهاب، أفلح، أبو بكر، أبو اليقظان، أبو حاتم.

**من علمائهم :**

سلمة بن سعد: قام بنشر مذهبهم في أفريقيا في أوائل القرن الثاني.

ابن مقطير الجناوني: تلقى علومه في البصرة وعاد إلى موطنه في جبل نفوسه بليبيا ليسهم في نشر المذهب الإباضي.

عبد الجبار بن قيس المرادي : كان قاضياً أيام إمامهم الحارث بن تليد.

السمح أبو طالب: من علمائهم في النصف الثاني في القرن الثاني للهجرة، كان وزيراً للإمام عبد الوهاب بن رستم ثم عاملاً له على جبل نفوسه ونواحيه بليبيا.

أبو ذر أبان بن وسيم: من علمائهم في النصف الأول من القرن الثالث للهجرة، وكان عاملاً للإمام أفلح بن عبد الوهاب على حيز طرابلس.

**أهم العقائد :**

يظهر من خلال كتبهم تعطيل الصفات الإلهية، وهم يلتقون إلى حد بعيد مع المعتزلة في تأويل الصفات، ولكنهم يدعون أنهم ينطلقون في ذلك من منطلق عقيدي، حيث يذهبون إلى تأويل الصفة تأويلا مجازياً بما يفيد المعنى دون أن يؤدي ذلك إلى التشبيه. ولكن كلمة الحق في هذا الصدد تبقى دائماً مع أهل السنة والجماعة المتبعين للدليل، من حيث إثبات الأسماء والصفات العليا لله تعالى كما أثبتها لنفسه، بلا تعطيل ولا تكييف ولا تحريف ولا تمثيل. ينكرون رؤية الله تعالى في الآخرة. يؤولون بعض مسائل الآخرة تأويلاً مجازياً كالميزان والصراط. أفعال الإنسان خلق من الله واكتساب من الإنسان، وهم بذلك يقفون موقفاً وسطاً بين القدرية والجبرية. صفات الله ليست زائدة على ذات الله ولكنها هي عين ذاته القرآن لديهم مخلوق، وقد وافقوا الخوارج في ذلك، يقول الأشعري في مقالات الإسلاميين (والخوارج جميعاً يقولون بخلق القرآن). مرتكب الكبيرة عندهم كافر كفر نعمة أو كفر نفاق.

الناس في نظرهم ثلاثة أصناف :

مؤمنون أوفياء بإيمانهم.

مشركون واضحون في شركهم.

قوم أعلنوا كلمة التوحيد وأقروا بالإسلام لكنهم لم يلتزموا به سلوكاً وعبادة؛ فهم ليسوا مشركين لأنهم يقرون بالتوحيد، وهم كذلك ليسوا بمؤمنين لأنهم لا يلتزمون بما يقتضيه الإيمان، فهم إذن مع المسلمين

في أحكام الدنيا لإقرارهم بالتوحيد وهم مع المشركين في أحكام الآخرة لعدم وفائهم بإيمانهم ولمخالفتهم ما يستلزمه التوحيد من عمل أو ترك. للدار وحكمها عند محدثي الإباضية صور متعددة، ولكن محدثيهم يتفقون مع القدامى في أن دار مخالفيهم من أهل الإسلام هي دار توحيد إلا معسكر السلطان فإنه دار بغي. يعتقدون بأن مخالفيهم من أهل القبلة كفار غير مشركين، ومناكحتهم جائزة وموارثتهم حلال، وغنيمة أموالهم من السلاح والخيل وكل ما فيه من قوة الحرب حلال وما سواه حرام. مرتكب الكبيرة كافر ولا يمكن في حال معصيته وإصراره عليها أن يدخل الجنة إذا لم يتب منها، فإن الله لا يغفر الكبائر لمرتكبيها إلا إذا تابوا منها قبل الموت. الذي يرتكب كبيرة من الكبائر يطلقون عليه لفظة (كافر) زاعمين بأن هذا كفر نعمة أو كفر نفاق لا كفر ملة، بينما يطلق عليه أهل السنة والجماعة كلمة العصيان أو الفسوق، ومن مات على ذلك – في اعتقاد أهل السنة – فهو في مشيئة الله، إن شاء غفر له بكرمه وإن شاء عذبه بعدله حتى يطهُر من عصيانه ثم ينتقل إلى الجنة، أما الإباضية فيقولون بأن العاصي مخلد في النار. وهي بذلك تتفق مع بقية الخوارج والمعتزلة في تخليد العصاة في جهنم.ينكرون الشفاعة لعصاة الموحدين، لأن العصاة – عندهم – مخلدون في النار فلا شفاعة لهم حتى يخرجوا من النار.ينفون شرط القرشية في الإمام إذ أن كل مسلم صالح لها، إذا ما توفرت فيه الشروط، والإمام الذي ينحرف ينبغي خلعه، وتولية غيره الإمامة بالوصية باطلة في مذهبهم، ولا يكون اختيار الإمام إلا عن طريق البيعة، كما يجوز تعدد الأئمة في أكثر من مكان. لا يوجبون الخروج على الإمام الجائر ولا يمنعونه، وإنما يجيزونه فإذا كانت الظروف مواتية والمضار فيه قليلة فإن هذا الجواز يميل إلى الوجوب، وإذا كانت الظروف غير مواتية والمضار المتوقعة كثيرة والنتائج غير مؤكدة فإن هذا الجواز يميل إلى المنع. ومع كل هذا فإن الخروج لا يمنع في أي حال، والشراء (أي الكتمان) مرغوب فيه على جميع الأحوال ما دام الحاكم ظالماً. لديهم نظام أسمه (حلقة العزابة) وهي هيئة محدودة العدد تمثل خيرة أهل البلد علماً وصلاحاً وتقوم بالإشراف الكامل على شؤون المجتمع الإباضي الدينية والتعليمية والاجتماعية والسياسية كما تمثل مجلس الشورى في زمن الظهور الدفاع، أما في زمن الشراء والكتمان فإنها تقوم بعمل الإمام وتمثله في مهامه.لديهم منظمة اسمها (ايروان) تمثل المجلس الاستشاري المساعد للعزابة وهي القوة الثانية في البلد بعدها. يشكلون من بينهم لجاناً تقوم على جمع الزكاة وتوزيعها على الفقراء، كما تمنع منعاً باتاً طلب الزكاة أو الاستجداء وما إلى ذلك من صور انتظار العطاء.

## المنشقون عن الإباضية

**الحفصية:** أصحاب حفص بن أبي المقدام.

**الحارثية :** أصحاب الحارث الإباضي.

**اليزيدية :** أصحاب يزيد بن أنيسة : الذي زعم أن الله سيبعث رسولاً من العجم، وينزل عليه كتاباً من السماء، ومن ثم ترك شريعة محمد صلى الله عليه وسلم.

### الجذور العقائدية :

الإباضيون يعتمدون على القرآن والسنة – مسند الربيع بن حبيب – والرأي والإجماع. ولقد تأثروا بمذهب أهل الظاهر، إذ أنهم يقفون عند بعض النصوص الدينية موقفاً حرفياً ويفسرونها تفسيراً ظاهرياً.وتأثروا كذلك بالمعتزلة في قولهم بخلق القرآن. ولكن منهم من استند في كتاباته الفقهية إلى آراء الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة دون تحامل. ويعتبر كتاب النيل وشفاء العليل – الذي شرحه الشيخ محمد بن يوسف إطفيش المتوفي سنة 1332هـ – من أشهر مراجعهم. جمع فيه فقه المذهب الإباضي وعقائده.

ويعود تأسيس هذه الفرقة إلى عبد الله بن إباض المرى التميمي حين أعلن عن توجه جديد في تيار الخوارج سنة 65 هـ من أجل التفاهم مع السلطة الأموية بعد وصول عبد الملك بن مروان إلى السلطة وقد أسس عبد الله بن إباض أول مجلس للإباضية متكون من المشايخ والعلماء الإباضية وقد خلفه في قيادة المذهب جابر بن زيد الأزدى المحدث الشهير وتلميذ عبد الله بن عباس ويعتبر المؤسس الحقيقي للمذهب الإباضي والمنظّر الأساسي له ومن تلامذته الكبار والذين لهم دور كبير في إثراء المذهب أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة التميمي الذي كان في البصرة والذي تولى إرسال الدعاة في كل الاتجاهات للتبشير بالمذهب الإباضي والوصول إلى تأسيس إمارة إباضية في أي بقعة من العالم الإسلامي.

وقد تمكن دعاة الإباضية الأوائل من نشر المذهب الإباضي في منطقة طرابلس خاصة في وسط قبائل هوارة ونفوسة وزناتة وقد ترأس الإباضية عبد الله بن مسعود التجيبي والذي أعدمه والي طرابلس إلياس بن حبيب عامل عبد الرحمن بن حبيب الفهرى سنة 126 هـ؛ وإقدام إلياس على إعدام عبد الله بن مسعود التجيبي رأس الإباضية راجع في الأساس إلى قوة الإباضية في طرابلس وتحولها إلى قوة سياسية تشكل خطرا كبيرا على سلطة الأسرة الفهرية.

ودليل ذلك إعلان الإباضية الثورة في طرابلس انتقاما من مقتل زعيمهم بن مسعود التجيبي قادها الحارث بن تليد الحضرمي وعبد الجبار بن قيس المرادي و قد دارت معارك بين الإباضية وإلياس بن حبيب انتهت بسيطرة الإباضية على منطقة طرابلس كلها سنة 131هـ.

ولكن نجاح الإباضية في فرض نفسها كقوة واقعية في الميدان كان معرضا للانهيار في أي لحظة وأهم نقاط الضعف فيه عدم توحيد القيادة التي كانت ثنائية –عبد الجبار بن قيس المرادى والحارث بن تليد الحضرمي– وفي كثير من الأحيان يكون الخصوم وحرارة المواجهة الشجرة التي تغطى الغابة وسرعان ما تظهر الخلافات والتناقضات عند الحصول على النصر، فمحنة النصر على الثورات أخطر همجية من الخصوم ومظالمهم. فكثير من الثورات كانت شرعية وعادلة وقوية ونجحت بشكل باهر في التعبئة والتضحية في سبيل عدالة القضية أثناء المواجهات، ولكنها فشلت فشلا ذريعا في لحظة الانتصار فالمحافظة على استمرارية النصر أخطر بكثير وأعظم تكاليفا من النضال في سبيل الحصول عليه،

وكم تكون المرارة قاسية على النفوس عندما تتحول نعمة النصر والوصول إلى الأهداف المرجوة إلى صراعات داخلية ممزقة تنهش ثمار النصر وتدوسها بأقدامها؛ وتكون القساوة في توجيه الضربات إلى الرفاق أكثر دقة وقساوة من تلك التي توجه إلى الخصوم بالأصالة، والثورات التي تحتاط لخطورة النصر عن طريق حماية الثورة من ذلك قبل الانطلاق هي التي يكتب لها النجاح والاستمرارية أو تكون متداركة لمعالجة أي خطر متوقع بالاستعداد التام لتوفير الحلول والضمانات التي تجسد ثمار الانتصار في ديناميكية التاريخ وتحقق أهدافها الأساسية في إطار قوالب منطقية وتاريخية.

وبعد انتصار الإباضية وفي غمرة اللحظات العارمة اغتيل كل من الحارث بن تليد الحضرمي وعبد الجبار بن قيس، ووجد سيف كل منهما مغروسا في جسد صاحبه مما أضفى على الحادثة الغموض والحيرة والاندهاش(1) واندلعت الخلافات الداخلية بين الإباضية بسبب هذه الحادثة حتى وصلت إلى الاقتتال داخل الإباضية. وتحولت نعمة النصر إلى نقمة الفتنة والاضطرابات العنيفة التي أضعفت الإباضية وجعلتهم لقمة سائغة لخصومهم، وعلى رأسهم عبد الرحمن بن حبيب الذي عرف كيف يستغل هذه الظروف وينتقم من الإباضية فزحفت جيوشه إليهم لتفعل بهم الأفاعيل وتهزمهم شر هزيمة، وتعيد سيطرة الأسرة الفهرية على منطقة طرابلس.

والحقيقة أن هزيمة الإباضية كانت قد وقعت -فعلا- قبل وصول جيوش عبد الرحمن بن حبيب التي قامت بالإجهاز على الجنين الضعيف والمنهك بجراحاته الداخلية بسبب لعنة النصر وثنائية القيادة.

وبهذه الهزيمة التي دفعت ثمنها الإباضية غاليا وأعادتها إلى نقطة البداية من جديد لتدخل في طور السرية والضعف والتوارى كثمن مشروع للأخطاء التي ارتكبت من قبل. وقد كانت الإباضية في أمس الحاجة إلى نخبة قيادية جديدة تعرف مواقع الأمراض ومواطن الخلل وتعمل على تجاوز عثرات الماضي، وتنقلها من زمن العواطف والشحنات الثورية إلى تاريخية التنظيم وتغير منطق سيرها في التاريخ وتكون وضعية الإباضية المأساوية قد وصلت إلى أئمة الإباضية في المشرق وخاصة إلى قائدهم ومنظرهم الكبير في البصرة أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة الذي كان عنده الحل لمستقبل الإباضية. والمتمثل في إمداد ها بالمثقفين النجباء الذين تتلمذوا على يديه وتعلموا في مدرسته التي كانت مخبرا حقيقيا ومدرسة للإطارات من الطراز الرفيع.



وفي سنة 140 هـ وصل الحل لإنقاذ الإباضية في المغرب الإسلامي بقدوم حملة العلم الخمسة:

1 – أبو الخطاب عبد الأعلى بن السمح المعافري

2 – عبد الرحمن بن رستم الفارسي

3 – عاصم السدراتي

4 – اسماعيل بن درار الغدامسي

5 – أبو داود القبلي

وكم هو عظيم وجميل عندما تدرك الحركات الثورية أثناء أخطر أزماتها

الداخلية والخارجية أن الحاجة ماسة إلى المثقفين والعلماء والخبراء لمعالجة أخطاء العسكريين والسياسيين، وتمنحهم الفرصة للمساهمة في إنقاذ الحركة والقيام بدورهم في إعادة توجيه خطها التاريخي. والكارثة الحقيقية عندما يحتقر المثقفون ويهيمن العسكريون والسياسيون ويزيد إصرارهم على التمسك بالقيادة والاستمرار في مسيرة الدمار مهما كانت نتائجه وآثاره. لقد كان حملة العلم الخمسة بمثابة الاوكسجين للإباضية والشحنة التي غيرت مسارها ونقلتها من ثقافة الثورة إلى زمن ثقافة الدولة. والاستنجاد بالمثقفين التي تنبهت إليها الإباضية كانت مقتل الصفرية من قبل فقد بقيت الصفرية تقاتل، تنتصر وتنهزم دون أن يكون للمثقفين دور يذكر في مسيرتها سواء في لحظة النصر أو الهزيمة وقد كانت مهمة حملة العلم الخمسة إعادة تنظيم صفوف الإباضية ومعالجة إفرازات المحنة الداخلية ورسم خطة تحركها المستقبلي بترسيخ أولوياتها وتحديد أهدافها.

وفي طرابلس تتمة البيعة لأبي الخطاب من طرف الإباضية، وهي أول خطوة لتجاوز المحنة عن طريق توحيد القيادة وهو ما يعني أن حملة العلم الخمسة قدموا بخطة متفق عليها مسبقا مدركة لمواطن الخلل بتحليل دقيق وعميق.

وكانت الخطوة الثانية عندما اشترط أبو الخطاب على الإباضية الالتزام بعدم ذكر الفتنة بعد البيعة وذلك بالقضاء على مصادر الفتنة الداخلية وتحويل أنظار الإباضية إلى الجهات الخارجية والخروج من دوامة الخلافات الداخلية وتطهير الإباضية من المخلفات النفسية والفكرية والسلوكية التي نتجت عن الفتنة.

وبعدما تأكدت القيادة من تحقيق أهدافها الأولية وتنظيم صفوفها الداخلية وإزالة آثار وأدران الفتنة داخليا، جاء دور التحرك الخارجي بإعلان الثورة والسيطرة على طرابلس واستعادتها من جديد إلى حاظرة الإباضية؛ وهنا يمكن أن نلمس الملامح الجديدة لحركة المثقفين الذين لم يتحركوا هذه المرة إلا بعدما تأكدوا من صحة وقوة صفوفهم الداخلية واختاروا الوقت المناسب للتحرك باستغلال الظروف الخارجية إلى أقصى درجة بذكاء شديد.

في هذه الأثناء كانت الصفرية قد استولت على القيروان بقيادة عاصم بن جميل وقبيلة ورفجومة وانشغال السلطة بالخطر الصفري وكذلك استغلال الشعور العام الذي ساد سكان المنطقة من سلوكات الصفرية في القيروان الاستفزازية واحتقارها للمقدسات الدينية (2) وهو ما كان له رد فعل كبير في كامل المنطقة بتشوه صورة الصفرية في أذهان المسلمين عامة ولكن هذه النقطة ستستغل من طرف الإباضية في المستقبل.

عندما تمل الجماهير من التوجهات الثورية الانتحارية للصفرية وتثار الشهية نحوإنجازات الإباضية وثمرات نشاطاتها وبسرعة كبيرة توجه أبو الخطاب نحو مدينة قابس لكي يستولي عليها ويضمها إلى سلطته الناشئة.

وقبل هذه الحركة كان أبو الخطاب قد توجه نحو القيروان إلا أن الظروف الاقتصادية حالت دون تحقيق هذه

المحاولة(3). وبعد السيطرة على مدينة قابس توجه أبو الخطاب نحو القيروان هذه المرة عازما على الاستيلاء عليها وأخذها من الصفرية ومن قبيلة ورفجومة، وقد كان عاملها عبد الملك بن جعد الصنهاجي الذي حاصره أبو الخطاب طويلا دون أن يفلح في هزيمته، وقد تمكنت الصفرية من التسلل إلى جيش الإباضية واغتيال أحد حملة العلم الخمسة عاصم السدراتي في قصة القشاء الشهيرة (4) وهذا يعني أن الحرب بين الخوارج وصلت إلى مستويات متقدمة جدا وأن الصفرية قد تفطنت إلى نقطة قوة الإباضية الكامنة في حملة العلم الخمسة وبعد مناورات عديدة وذكية استطاع أبو الخطاب إخراج خصمه عبد الملك بن جعد من خلف حصونه وانقلب عليه في معركة دامية فهزمهم وأعمل فيهم القتل. وهكذا فتح أبو الخطاب مدينة القيروان وضمها إلى سلطته سنة 141 هـ وعين عبد الرحمن بن رستم واليا على القيروان، وهذه أول مسؤولية يتولاها عبد الرحمن بن رستم منذ قدومه من البصرة.

ولكن انتصار الإباضية لم يعجب العرب من السكان وأقلقهم كثيرا الأمر الذي دفعهم إلى الاستنجاد بالسلطة العباسية فأرسل أبو جعفر المنصور جيشا بقيادة والي مصر محمد بن الاشعث لإنقاذ إفريقيا من الإباضية.

فعمل أبو الخطاب على الاستعداد لمواجهة جيش العباسيين بقيادة أبو الأحوص بن عمر الأحوص؛ والتقى الجيشان ببرقة في معركة كبيرة هزم فيها الجيش العباسي وانكسر انكسارا شديدا سنة 142هـ، وعاد بعدها أبو الخطاب إلى طرابلس ولكن جعفر المنصور أعد جيشا آخر وكلف ابن الأشعث الخزاعي بقيادته بنفسه، وقد سار بن الأشعث نحو أبي الخطاب الذي خرج لاستقباله حتى مدينة سرت، ولكن ابن الأشعث أدرك استحالة مواجهة الإباضية بعدما توفرت له المعلومات الكافية عن الإباضية وأن موازين القوى تعمل لصالح أبي الخطاب فتراجع ابن الأشعث نحو الشرق ينتظر أن تتضج الظروف وتحين الفرصة لإعادة الكرة، ومواجهة الإباضية عندما تتغير موازين القوى لصالحه. وعندما وصلت أخبار تراجع ابن الأشعث إلى الإباضية كان موعد الحصاد قد كان فاطمئنوا وانصرفو إلى حصد المحاصيل الزراعية وتركوا السلاح بالرغم من تحذيرات أبي الخطاب لهم ودعوته لأخذ الحيطة والحذر من الأخطار المتوقعة وخوفا من أن يستغل ابن الأشعث انشغال الإباضية لحصد المحاصيل الزراعية فيعلنون الهجوم من جديد. وكانت قضية توفير المؤونة للجيش نقطة الضعف الكبرى في جيش أبي الخطاب الذي لم يجد لها حلا واكتفى بالتحذيرات والدعوة إلى الحذر واليقظة وهو ما استغله ابن الإشعث بذكاء وسرعة خاطفة فوصل إلى طرابلس في الوقت الذي كانت الإباضية منشغلة بحصد المحاصيل الزراعية والتقى ابن الأشعث مع أبي الخطاب قرب طرابلس في معركة كبيرة كان أبو الخطاب قد استنجد بعبد الرحمن بن رسم من القيروان ولكن سرعة ابن الأشعث مكنته من حسم المعركة وقتل أبي الخطاب ودحر الإباضية والسيطرة على طرابلس في سنة 144 هـ.

وتوجه ابن الأشعث إلى القيروان ودخلها في نفس السنة 144 هـ لخروج الإباضية منها والتي كانت في طريقها إلى طرابلس لنجدة أبي الخطاب وقد تمكن ابن الأشعث من فرض السيطرة العباسية على المنطقة وتطهيرها من الثورات ودحر الإباضية واستعاد النظام والأمن طول فترة ولايته التي انتهت سنة 148هـ. وحتى خليفته الأغلب بن سالم سار على منواله في حفظ الأمن وفرض السيطرة حتى إنتهت عهدته سنة 150 هـ. لتعين السلطة العباسية واليا جديدا هو عمر بن حفص سنة 151 هـ الذي لم يبق في منصبه سوى أربع سنوات لتندلع ثورة الإباضية من جديد وفي طرابلس بقيادة أبي حاتم الإباضي سنة 154 هـ والذي بايعته الإباضية على قيادة الثورة في طرابلس عندما سمحت الظروف بذلك بعد مدة طويلة من الهدوء.وسرعان ما انطلق أبو حاتم في معاركه ضد خصومه حتى وصل إلى محاصرة مدينة القيروان في الوقت الذي كان عمر بن حفص محاصرا بطبنة من قبل أبي قرة والذي تمكن عمر بن حفص من فك الحصار والتخلص من أبي قرة وقد طال أبو حاتم حصاره على القيروان وكثر أنصاره وأصيبت القيروان بمجاعة شديدة حتى أكل الناس الدواب والكلاب من شدة الحصار الذي طال ثمانية أشهر؛ وبالرغم من طول الحصار وشدته إلا أن القيروان لم تسقط في يد أبي حاتم، وبمجرد تخلص عمر بن حفص من حصار أبي قرة تحرك بسرعة نحو القيروان وقد استطاع بمناورة ذكية مخادعة أبي حاتم والدخول إلى القيروان وهو ما يظهر بجلاء قلة الخبرة العسكرية والسياسية لأبي حاتم الذي فشل في اقتحام القيروان لمدة ثمانية أشهر وحصول المجاعة الشديدة على أهلها وكذلك حصار عمر بن حفص في طبنة فكل الظروف كانت في صالحه وموازين القوة ضد خصومه إلا أنه لم يستطع استغلال هذه الظروف لصالحه وبعد دخول عمر بن حفص إلى القيروان عاد أبو حاتم إلى حصار القيروان وانطلقت المناوشات بين الطرفين استطاع الإباضيون التمكن من قتل عمر بن حفص سنة 154 هـ. (5)

وقد تولى القيادة بعد عمر بن حفص جميل بن حجر الذي تأكد من استحالة فك الحصار والانتصار على أبي حاتم؛ وتحت ضغوط الظروف الصعبة للحصار وآثارها الخطيرة اضطر إلى مصالحة أبي حاتم الذي دخل القيروان وبسط سيطرته عليها سنة 154 هـ. وقد عين أبو جعفر المنصور لما بلغه الأمر من والي مصر يزيدا بن حاتم وزوده بجيش عظيم ولما علم أبو حاتم بذلك عين عبد العزيز بن السمح المعافري على القيروان، وخرج لمواجهة جيش يزيد بن حاتم واتجه الإباضيون إلى طرابلس بقيادة أبي حاتم الذي سرعان ما أمر والي القيروان بتطبيق إجراءات أمنية صارمة ضد العرب من سكان القيروان بمنع اجتماعهم وتجريدهم من أسلحتهم وهو ما يتعارض مع الاتفاق الذي صالح عليه جميل بن حجر خوفا من تأيدهم لجيش يزيد بن حاتم، وهو ما أحدث اضطرابات عنيفة داخل القيروان حتى تطورت الأوضاع إلى حرب داخلية مما اضطر أبو حاتم إلى الرجوع إلى القيروان للقضاء على هذه الاضطرابات. وقد استطاع القضاء على هذه الاضطرابات وتشريد خصومه في مختلف الاتجاهات، وعاد إلى طرابلس لبداية

المواجهة مع جيش يزيد بن حاتم الذي جاء بجيش عظيم كان يضم زيادة على أهل المشرق عددا من القبائل البربرية منها هوارة؛ وبدأت المعارك في طرابلس سنة 155 كانت نتائجها الأولية لصالح العباسيين مما اضطر أبو حاتم إلى الانسحاب من طرابلس والتجوه إلى جبال نفوسة لتأكده من استحالة الانتصار على خصومه وذلك لكثرة عددهم من جهة ومن جهة ثانية فإن جيش أبي حاتم كان منهكا لكثرة المعارك التي خاضها، وآخرها للقضاء على الاضطرابات في القيروان والعودة إلى طرابلس.

وبعد انسحاب أبي حاتم إلى جبال نفوسة لكي يتحصن بها ويعيد ترتيب أوضاع جيشه وإصلاح عيوبه ومنحه فرصة للاستراحة والاستعداد من جديد، إلا أن جيش العباسيين قرر مطاردته حتى جبال نفوسة وحرمه من التحصن والاستعداد واشتبك الطرفان في معارك كثيرة كانت خاتمتها انهزام جيش الإباضية؛ وقد قتل أبو حاتم نفسه في هذه المعارك الطاحنة ولحقت هزيمة كبيرة بالإباضيين وسحق معظمهم من الذين كانوا مع أبي حاتم. (6)

في هذه الأثناء كان بعض الإباضيين مع عبد الرحمن بن رسم في منطقة تهودة وهو الذي بقي منعزلا منذ أن خرج من القيروان سنة 144 هـ لنصرة أبي الخطاب في طرابلس المشتبك مع ابن الأشعث ولكنه لم يصل إلى طرابلس لأن ابن الأشعث كان قد أنهى المعركة لصالحه في الوقت المناسب. وبعد هزيمة أبي حاتم تأكد الإباضيون أن البقاء في هذا الخط معناه أن مصيرهم سيكون مصير الصفرية من قبل، خاصة وأن يزيد بن حاتم استعاد المبادرة لصالح العباسيين من جديد ودخل القيروان سنة 155هـ. وبعد هزيمة أبي الخطاب في طرابلس 144 هـ قرر عبد الرحمن بن رسم الانسحاب إلى وسط إفريقيا وبالضبط إلى مدينة تيهرت بعيدا عن سيطرة العباسيين، واختار مدينة تيهرت ليؤسس أول دولة للخوارج منذ لحظة التحكيم 38 هـ والفرقة الإباضية الوحيدة من فرق الخوارج التي استطاعت أن تحقق هدف قيام دولة في التاريخ تتبنى الإيديولوجيا الخارجية وفي مدينة تيهرت سنة 144هـ بايع الإباضيون عبد الرحمن بن رسم خليفة لهم وأسسوا الدولة الرستمية.

## الدولة والسلطة والقبيلة

الرستمية "نسبة إلى عبد الرحمن بن رستم هذا، وهو ابن رستم بن بهرام بن سام بن كسرى أنو شروان ملك الفرس، وذلك في سنة [140 هـ]. وكانت وفاة عبدالرحمن بن رستم هذا سنة [171 هـ].

ثم تولى بعده ابنه عبد الوهاب، وتوفي سنة [190 هـ].

ثم تولى بعده ابنه أفلح بن عبدالوهاب، وتوفي سنة [240 هـ].

ثم تولى بعده ابنه أبو بكر بن أفلح، فلم تدم خلافته إلا نحو عام، قيل: إنه مات بعدها، وقيل سلّم الأمر لأخيه أبي اليقظان محمد بن أفلح سنة [241 هـ]، واستمرت خلافته إلى وفاته سنة [281 هـ].

ثم تولى بعده ابنه أبو حاتم يوسف بن أبي القظان الذي مات مقتولاً من بعض قرابته سنة [294 هـ]

ثم تولى بعده أخوه اليقظان بن أبي اليقظان الذي نصّبه قرابته الذين قتلوا أخاه، وهو آخر من تولى من بني رستم، حيث انتهت دولتهم على يد أبي عبدالله الشيعي داعية العبيديين، وذلك في سنة [296 هـ].

### الفرد والشورى

وقد نجح عبد الرحمن بن رستم هذا في توطيد دعائم دولته خلال الفترة التي قدر له أن يحكمها (144 ـ 168 هـ) وقد خلفه من بعده ابنه عبد الوهاب الذي بقي في حكم الدولة التي تنسب إلى أبيه "الدولة الرستمية" عشرين سنة .. ثم "أفلح ابن عبد الوهاب" الذي عمر أطول مدة عمرها حاكم رستمي، فقد بقي في الحكم أكثر من خمسين سنة (188ـ 238 هـ)، ثم تتابع في حكم الدولة الرستمية خمسة من الأمراء (أبو بكر بن أفلح .. فأبو اليقظان، فأبو حاتم، فيعقوب بن أفلح، فاليقظان ابن أبي اليقظان آخر أمرائهم) والذي لم يتمتع بالحكم أكثر من عامين عاشهما في اضطراب، ثم غلبه على أمره الشيعة الروافض وقتلوه في شوال سنة 296 للهجرة، وانتهت به الدولة الرستمية التي حكمت جزءا كبيرا من أرض الجزائر "تيهارت وما حولها" قرنا ونصف قرن من الزمان (144 ـ 296 هـ) (وكان ظهورها الذي دعمه الرخاء الاقتصادي والاجتماعي أبرز مثل لبروز دولة خارجية).

### الأزمة السياسية

بالرغم من مظاهر الرخاء الاقتصادي والاجتماعي وكذا التسامح الديني وثقافة الحوار وتنظيم العمران والعلاقات الاجتماعية التي تزخم بها كتب تاريخ الدولة الرستمية المتغافلة عن الجوانب السياسية والأزمات العويصة التي مرت بها وكانت السبب الرئيس في سقوطها ويرجع سبب الازدهار الثقافي والاجتماعي الى:

1- روح التسلم وعدم المبادرة بالعنف في تحديد طبيعة العلاقة مع الآخر تلك الروح التي غرسها الرواد الأوائل والتي استخلصوها من مآسي وكوارث الفتنة الكبرى وعملت مدرسة بن أبي كريمة على تكريسها في الأجيال اللاحقة.

2- عدم وجود المناخ المساعد على انتشار العنف والحروب خاصة وأن جيرانها الأدارسة والأغالبة كانوا مكتفين بحدودهم الجغرافية غير راغبين في التوسع وشن الحروب وقد عمل الجميع على استرضاء قبائل المنطقة من خلال تمكينها من سلطات استقلالية.

3- انشغال الدولة العباسية بمشاكلها في المشرق وصراعاتها الداخلية بعد يأسها من إمكانية السيطرة على المغرب مكتفية بولاء الأغالبة لها وفشل محاولاتها السابقة التي كلفتها غاليا.

4- رغبة هذه الدول في التقوقع على ذاتها وحماية ايديولوجيتها مكتفية بما عندها، ولهذا شجعت التجارة لما تدره عليها من خيرات هي أكبر من غنائم الحروب لأنها كيانات سياسية بعيدة عن النمط الامبراطوري التوسعي.

5- ملل سكان المنطقة من الحروب التي جلبت عليهم الويلات ورغبتهم في العيش في أحضان السلم والاستقرار خاصة وان تاريخ المنطقة مملوء بالحروب من الاستعمار الروماني. ولكن هذا لا يعني ان الدولة الرستمية كانت تعيش في أمن وسلام

داخلي؛ فقد نشأت أزمات سياسية خطيرة كانت معبرة عن الوجه الآخر لها وقد مثلت إحدى أبرز نقاط التناقض الكبيرة طوال حياتها وقد تمثلت فيمايلي:

1-ماهية السلطة في حد ذاتها فلم يتسم حكام الدولة الرستمية بلقب خليفة المسلمين عكس ما كان في العهد الاموي والعباسي بل فضلوا لقب الإمام وهولقب واسع المعاني وفضفاض في مدلولاته مما يدل على أن مسالة السلطة لم تحسم في ذهنيتهم كنظرية عامة حول مفهوم الحكم؛ وان شعار الشورى عند الخوارج يوم صفين "لاحكم الا لله" بقي مجرد شعار ولم يتحول إلى نظرية سياسية فالبرغم من إبداعاتهم في مختلف المجالات الثقافية والأدبية إلا أنهم كانوا متأخرين عن الكتابة والتنظير السياسي عكس الشيعة والسنة، وان عاشوا في فترة ماقبل مايعرف بعصر التنظير والتدوين السياسي على وجه التحديد.

2-عدم وضوح مفهوم السلطة كنظرية سياسية جعلهم يعتمدون على البساطة في إدارة الدولة واعتمادهم على المزج بين التقاليد المتوارثة في المنطقة والمزج بينها وبين تقاليد وثقافة المنطقة العربية في عهد ماقبل ظهور الإسلام إلى درجة أن الإمام عندهم كان أقرب إلى شيخ قبيلة منه إلى حاكم دولة.

3-على الرغم من طول عمر الدولة الرستمية التي تجاوزت 140 عاما، إلا أن السلطة بقيت في أيدي أسرة واحدة. أسرة مؤسسها عبد الرحمان بن رستم ولم تعرف أي نوع من التداول عليها وهو الأمر الذي كان أحد الاسباب التي قامت عليه فرقة الخوارج عندما رفضت احتكار السلطة أو الاستلاء عليها مهما كانت المبررات والأسباب.

4-كانت أبرز الأزمات السياسية التي تعرضت لها الدولة الرستمية ما يعرف في التاريخ بالحركة النكارية التي ظهرت بعد رفض تنفيذ مبدأ الشورى واعتماد مبدأ الوراثة عند تولية الإمام عبد الوهاب مما ظهر بعد ذلك وعرف بالوهابية المناصرة للإمام عبد الوهاب؛ والمدافعين عن التوريث والنكارية الرافضين للتوريث والمطالبين بالشورى.

5-إن الفراغ السياسي الكبير هو الذي منح الفرصة لعبد الرحمان بن رستم إلى الاستعانة بالمفهوم الفارسي في إدارة السلطة والميل إلى مبدأ التوريث.

لقد كانت الإباضية عكس الصفرية بالرغم مما تعرضت له من هزات عظيمة ونشاطات عسكرية كبيرة وتمزقات حادة داخلية وانكسارات خارجية، إلا أن الإباضية بقيادة عبد الرحمن بن رسم استطاعت أن تفلت في الوقت المناسب من قبضة العباسيين، وقررت في االلحظة التاريخية التي فهم مدلولاتها العميقة جيدا عبد الرحمن بن رسم، التوجه نحو وسط إفريقيا وعلى مشارف الصحراء ليعطي لنفسه الفرصة والتحويل بالإيديولوجيا الإباضية إلى إنجاز تاريخي في إطار نموذج. ولعل الأمر الذي منح الإباضية فرصة النجاح في الوقت المناسب هو دور المثقفين "حملة العلم الخمسة"؛ وهذا يعني أن الحركات الثورية يكون عمادها وسر نجاحها قبل السلاح، والأنصار والخطط ووجود كوادر قيادية بارعة وعلى درجة عالية من الثقافة والفهم والخبرة والذكاء الشديد الذي به تعرف مدلولات اللحظات الداخلية وتحدد بدقة الأولويات وتعقلن الخطاب السياسي وتبني مشروعا تاريخيا منطقيا يتلاءم ومعطيات التاريخ ولا يتصادم مع قوانين الحضارة. ويمكن هذا المشروع من فتح الأفاق المستقبلية للجماهير عن طريق الإجابة عن

التساؤلات المصيرية وتلبية الحاجات المنطقية والمشروعة. والمرارة تكمن أساسا عندما تعجز نخب ما في تحويل إيدلويوجية ما أو قضية ما -بغض النظر عن عدالتها أو منطقيتها- إلى مشروع تاريخي في الميدان، لأن المبررات الشرعية لعدالة القضية ليست دائما الضمان الوحيد للنجاح. وإنما النجاح يتطلب عوامل عديدة معقدة وعلى رأسها وأساسها المثقف التاريخي.

إن تجربة الدولة الرستمية كنموذج متميز في إدراة السلطة من زاوية الإيديولوجية الخارجية تجعلنا نقف أمام الملاحظات التالية:

1-بالرغم من رفضهم نموذج السلطة القائمة واعتبارها لا تمثل جوهر وحقيقة مبادئ الإسلام ولا تمثل مجموع الأمة، إلا أنهم فشلوا في إقامة نموذج بديل يحقق الشعارات الكبرى التي قاتلوا وصالحوا من أجلها. فقد بقيت دولتهم مجرد تنظيم لأقلية تعيش على الهامش وتقتات من تلك الشعارات دون أن تتحول إلى مشروع تاريخي يكتب له البقاء ويمتلك جاذبية الاقتداء.

2-لقد رفض الخوارج منطق توريث السلطة واحتكارها في نطاق عائلة أو قبيلة؛ إلا أنهم وقعوا في نفس الخط الذي رفضوه من قبل. فقد توارثوا السلطة وحولوها إلى ملكية أسرية تتوارثها الأجيال.

3-إن منطق الدولة انتصر على مبادئ الايدولوجيا، وتقدمت أولويات السلطة السياسية على تطلعات الحركة التحررية وتضحيات الأجيال. فقد بقيت...

4-الفقر الكبير في التدوين والكتابة السياسية بالرغم من الإنجازات الأدبية والثقافية الأخرى.

5-اعتماد التقاليد القبلية والموروثات الفارسية في إدارة الدولة.

6-عدم تحويل الشورى إلى مشروع سياسي لإدارة البلاد.

7-المواجهة العسكرية في معالجة المشاكل السياسية بلا حوار.

8-الدفاع عن الملك العضوض بل الخلافة.

9-سطوة القبيلة كانت أكبر من روح وذهنية الدولة.

10-ضياع دور المثقف وإهماله في الحياة السياسية.

**الهوامش:**

1 – أنظر تفاصيل الفرق: البغدادي الفرق بين الفرق، والشهر ستياني، الملل والنحل.

2 – أنظر تأويلات هذه الحادثة، الدرجيني، طبقات المشايخ.

3 – أنظر تفاصيل ذلك ابن عذراى "البيان"، ج1، ص 70.

4 – أبو زكريا الورجلاني السيرة نقلا عن محمد بن عميرة دور زناتة في الحركة المذهبية، ص97.

5 – أنظر تفاصيل هذه القصة: أبو زكريا الورجلاني، السيرة وأخبار الأئمة

6-نقلا عن محمد بن عميرة دور زناتة في "الحكة المذهبية"، ص98.

7- الاختلاف حاصل في كيفية اغتيال إدريس، أنظر التفاصيل ابن خلدون "التاريخ"، ج04، ص 24.

8 – أنظر تفاصيل الحصار ونتائجه ابن الأثير "الكامل في التاريخ"، ج05، ص33.

9- وبقى الإباضية الذين كانوا مع عبد الرحمن بن رستم.

10- "الخلافة والمثقف والثورة" محمد بغداد مخطوط.

د.علي بن محمد (*)

# دراسة حالة تاريخية في الأندلس، ومقاربة عملية: الجزائر نموذجا

أيتها الأخوات، أيها الأخوة

قبل الشروع في الحديث، ضمن الموضوع الذي هو محور هذه الندوة، أود أن ألفت الانتباه إلى شيئين أستسمحكم في إبدائهما على عجل:

–الأول منهما خاص بعنوان هذه المداخلة. فقد جاء ناقصا مضطربا في البرنامج الذي وزع عليكم، لأنني كنت بلغته بواسطة الهاتف حين طلب مني وقت إعداد ذلك البرنامج للطبع، ولذلك فإني حريص على أن أعطيكم العنوان الدقيق الذي اخترته لمداخلتي هذه، وهو: "المجتمعات العربية والإسلامية، وأنظمة الحكم الجمهوري: دراسة حالة تاريخية في الأندلس، ومقاربة عملية: الجزائر نموذجا".

–وثانيهما خاص بكوني –لسوء حظي– لم استطع حضور الجلستين السابقتين من هذه الندوة، في يوم أمس، ولذلك فإني، من ناحية، أخشى أن أقول كلاما مكرورا يكون قد سبقني إليه الأساتذة المداخلون الذين تناولوا أمس الجوانب التي عالجوها من محاور هذه الندوة، وما أكثر الأفكار المشتركة، والمعاني المترادفة في موضوع الحكم هذا وما يتصل منه بحياة "المجتمعات العربية والإسلامية"... ومن ناحية أخرى فإني آخر المتدخلين في هذه الندوة، ومعنى ذلك أنني أستطيع أن أعتذر سلفا، عن كل كلام مكرور بمقولة: "ما ترك الأول للآخر شيئا يقوله"، أو اتكئ على ذلك الشطر المشهور من معلقة عنترة العبسي الذي يقول فيه: "هل غادر الشعراء من متردم؟..." فإذا تركنا هذه الجوانب إلى ما هو أهم منها وأعمق، فإنني أريد أن أتوقف أيضا عند عنوان الندوة كما هو محدد في الوثائق الموزعة علينا لأبدي فيه ملاحظة منهجية.

## عنوان الندوة في حاجة إلى ضبط أكبر:

يبدو لي أننا لا نختلف على ما لضبط الكلمات من قيمة، وما لتحديد المصطلحات من أهمية في موضوع فكري خالص كهذا الذي نعالجه في هذه الندوة. فإن دقة المصطلح توجه بالضرورة نحو دقة المفهوم، ودقة المفهوم تساعد على دقة التناول، ولذلك فقد بدا لي أنه ربما كان أقرب إلى الصواب أن لا يكون حديثنا عن "النظام الجمهوري" كما هو وارد في عنوان الندوة. ذلك أنه إذا كان يوجد بالفعل نمط من أنماط الحكم، أو صيغة من صيغه، أو

(*) وزير وسفير سابق

نموذج من نماذجه يسمى "جمهوريا" أو يوصف بالجمهوري ( ***Le modèle Républicain***) فإن أنظمة الحكم الجمهوري مختلفة، ومتعددة بتعدد تجارب الشعوب والأمم، وذلك منذ القدم، منذ تجارب روما وأثينا. وهي في عصرنا هنا من التنوع، وفيما بينها من الفروق الجوهرية في المنطلقات الفلسفية، والممارسات العملية، ما لا يخفى على المطلعين.

من ذلك أن صيغة الحكم الجمهوري في الولايات المتحدة الأمريكية مختلفة كثيرا عنها في فرنسا، والنموذج المطبق في سويسرا، ليس نسخة مطابقة لما هو معمول به في ألمانيا، وهذه النماذج كلها مختلفة أشد الاختلاف عن "الحكم الجمهوري" في تركيا. وهي بالطبع واهية الصلة بالجمهوريات السائدة الآن في معظم بلدان ما كان يعرف بالعالم الثالث، وما كان منها قائما في بلدان "المنظومة الاشتراكية" السابقة، وهي التي كانت تسمى "الجمهوريات الديمقراطية الشعبية" بدءا بنموذجها الأصلي في "الاتحاد السوفياتي" السابق.

بل لعلني لا أتردد في أن أقول منذ الآن أن "أنظمة الحكم الجمهوري" التي ذكرتها في الأول (أمريكا-فرنسا-سويسرا-ألمانيا...) هي وثيقة الصلة بالأنظمة الملكية المجاورة لها سواء في بريطانيا، أو في إسبانيا، أو في بلجيكا، أو في اليابان. أما جمهوريات العالم الثالث فهي لا تختلف في شيء عن صيغ الحكم الملكي الذي لا حدود لسلطة الجالس على العرش فيه إلا مصالحه ونزواته...

من هنا كان رأيي ربما كان الأفضل لندوتنا هذه لو أنها اختارت لعنوانها صيغة "أنظمة الحكم الجمهوري" بدل عبارة "النظام الجمهوري" فما أكثر البلدان التي تأخذ بـ "النظام الجمهوري" دون أن يكون "الحكم" فيها جمهوريا!...

بعد هذه التوضيحات التي كان لابد منها، وإن أخذت من الوقت ما أخذت، فإنني أقسم الآن ما تبقى من مداخلتي -وهو مضمونها الرئيسي- إلى قسمين: الأول: لدراسة حالة تاريخية في السياق العربي-الإسلامي. والثاني: للمقاربة العملية في المثال الجزائري.

**أولا: في السياق العربي الإسلامي:**
دراسة حالة تاريخية: "جمهورية قرطبة" في القرن الخامس الهجري.

من المألوف، والشائع، أن يذكر الناس، والدارسون منهم على وجه الخصوص، حين يتحدثون عن ملامح الجمهورية أو الديمقراطية، في تجارب التاريخ العربي-الإسلامي، أن يذكروا المقولات التي عالجت موضوع "الإمامة" و"الخلافة"، ويوردوا النظريات المتعلقة بحكم "الشورى". وفيهم من غامر بالحديث عن "ديمقراطية الخوارج" وإيجاد صلة بين الحكم الذي يطمحون إلى إقامته (وهم يحاربون أعداءهم من الأمويين والشيعة، والعباسيين والفاطميين...) والحكم الجمهوري أو الديمقراطي (انظر "الخوارج والشيعة" لـ يوليوس فلهوزن- ترجمة عبد الرحمن بدوي)...

بيد أن هناك تجربة سياسية في ممارسة الحكم، عرفها التاريخ العربي-الإسلامي في

الأندلس لا نكاد نجد لها أثرا في أحاديث المتحدثين، ودراسات الدارسين، وهي التي سماها المستشرق الفرنسي/الهولندي رينهارت دوزي (1820-1883): "جمهورية قرطبة". ومن المؤكد أن كونها تجربة مغربية أندلسية ليس عاملا غريبا عن إهمالها وتجاهلها، مع أنها -كما سنرى- محاولة متميزة في تاريخنا تستحق كل الاهتمام...

### *أ-المصادر والمراجع الأساسية:*

أورد فيما يلي أهم المصادر والمراجع الأساسية التي ورد فيها ذكر لهذه التجربة لمن يريد أن يتعمق في الموضوع، لا سيما وممن يشاركون في ندوتنا هذه طلبة جامعيون في مختلف مراحل الدراسات العليا.

1-المصدر الأساسي في الموضوع هو "كتاب الذخيرة" لابن بسام الشنتريني الأندلسي (القسم الأول، المجلد الثاني).

2-تاريخ ابن حيان الأندلسي، وهو كتاب مفقود، وأهم الفقرات فيه الخاصة بموضوعنا منقولة حرفيا في كتاب "الذخيرة" السابق ذكره.

3-"البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب" لابن عذاري المراكشي

**ومن المراجع الحديثة:**

1-كتاب المستشرق رينهارت دوزي وعنوانه "تاريخ مسلمي إسبانيا" ( Histoire des Musulmans d'Espagne)

2-كتاب "دولة الإسلام في الأندلس" لعبد الله عنان

3-في مقدمات كتابي عن "النثر الأدبي الأندلسي في القرن الخامس الهجري: مضامينه وأشكاله" (ج1- ط/دار الغرب الإسلامي- بيروت 1990) فيها تناولت جوانب من الحديث عن هذه "الجمهورية" في قرطبة، ونبهت على تميز هذه التجربة التاريخية.

### *ب-السياق التاريخي لـ "جمهورية قرطبة"*

في أواخر القرن الرابع الهجري (سنة 399هـ/1009م) انطلقت الفتنة الكبرى في الأندلس، فدمرت وحدة الأمة فيها، وقضت على كل معالم القوة التي حرص خلفاء بني أمية على إقامتها فيها، فانفرط عقد الجماعة، وتلاحقت الاضطرابات التي كانت كلها شرا وبؤسا على من في البلاد كلها. وكان من نتائج هذه الوضعية المأساوية أن توالي تعيين الخلفاء، وطلعهم بعد مدة قصيرة من ذلك، حتى إن بعضهم لم يكن يبقى في منصبه إلا أياما معدودات ثم يقع الانقلاب عليه فيقتل، أو يفر هاربا بنفسه.

عند ذلك، اجتمع الأعيان من الناس في عاصمة الأندلس وقاعدة ملكها: قرطبة الغراء، وقرروا إلغاء الخلافة بصفة نهائية، إثر خلع آخر الخلفاء وهو المسمى "هشام المعتد"، ومقتل حاجبه المسمى: "حاكم بن سعيد الحائك" عام 422 هـ. واتفقوا على أن يستعيضوا عن الخلافة بنظام جديد في الحكم هو الذي سماه المستشرق الهولندي

"نظام الجمهورية". أما الأندلسيون فسموه: "نظام الجماعة"، وهنا أفتح قوسا -أغلقه بعد ذلك سريعا- لأقول: إن عبارة "نظام الجماعة" هذه أقرب إلى المعنى المتضمن في كلمة: "REPUBLIQUE" من مصطلح "الجمهورية" الذي أطلق عليها، فإن الكلمة اللاتينية المكونة من مقطعين "RES" و"PUBLICA"، واللذين معناها "الشأن العام" أو "الشيء العام" تؤديهما -في نظري- كلمة "الجماعة" أكثر مما تترجمها كلمة منسوبة للجمهور: "الجمهورية". ولكن لا مشاحنة في الاصطلاح!... ولا تراجع عما شاع.

### جـ-ما هو هذا *"النظام" الذي ابتدعه القرطبيون؟*

إن أحسن ما نفعله، للإجابة عن هذا السؤال، هو أن نترك صاحب كتاب "الذخيرة"، ابن بسام، نفسه يحدثنا عنه بعبارات شاهد عيان، وهو أكبر وأشهر مؤرخي الأندلس على الإطلاق: ابن حيان. يقول: "وفي منتصف ذي الحجة من سنة اثنين وعشرين وأربعمائة،

"بعد خلع هشام المعتد، ومقتل وزيره: حكم بن سعيد الحائك،

"اجتمع الملأ من أهل قرطبة على تقليد أمرهم، وتأميرهم

"للشيخ أبي الحزم بن جهور. وعددوا من خصاله ما لم

"يختلف فيه أحد منهم.

"وأبى من ذلك. فألحوا عليه. فأسعفهم شارطا اشتراك

"الشيخين: محمد بن عباس، وعبد العزيز بن حسن... فرضي الناس "بذلك وخلعوا من دونهم من الرؤساء. ووحدوا له

"عقد الرياسة (لم يقل الملك أو الإمارة...) فأعطوا منه

"قوس السياسة باريها. وولوا من الجماعة أمينها

"المأمون عليها."

ثم يضيف ابن بسام، عن شاهد العيان: ابن حيان قوله مباشرة بعد الكلام السابق: "فاخرته لهم لأول وقته نوعا من التدبير

"حملهم عليه فاقترن صلاحهم به...

"وأصبح في ذلك عجبا."

### د-*كيف مارس أمين الجماعة صلاحياته؟*

المال -كما هو معلوم- عصب الحكم. ومن طرق صرفه أو التصرف فيه تنشأ معظم الآفات، ويتولد الضعف الذي يقضي على الأخلاق في الدولة، فيشيع فيها الفساد، وتتضح حينئذ للتدهور والسقوط. يقول ابن حيان عن موضوع المال:

"صير ذلك بأيدي ثقات من أهل الخدمة. مشارفا

"لهم بضبطه. فإن فضل شيء تركه بأيديهم

"مثقفا (أي مقيدا، مدونا) مشهودا عليه، إلى أن يعن وجه

"تصرفه فيه. لا يلتبس بشيء منه. ولا يدخل داره.

"ومتى سئل (أي حين يطلب منه المال على وجه ما من الوجوه)

"قال: ليس لي عطاء ولا منع. هو للجماعة، وأنا أمينهم..؟

***هـ- عمل الجماعة حقيقي وليس شرفيا شكليا:***

يقول مصدرنا في هذه المسألة، متحدثا عن ابن جمهور، أمين الجماعة:

"إذا رابه أمر، أو عزم على تدبير أحضرهم (يقصد أعضاء الجماعة)،

"وشاورهم، فيسرعون إليه. فإذا علموا مراده فوضوا إليه

"بأمرهم. وإذا خوطب بكتاب لا ينظر فيه إلا أن يكون

"باسم الوزراء".

***و- الآثار السياسية والاقتصادية والاجتماعية لصيغة هذا الحكم:***

إن هذه المدينة التي دمرتها الفتنة الطويلة تدميرا كبيرا، وانحلت فيها عرى الأمن، وضاقت فيها معايش سكانها قد أتاح لها "نظام الجماعة" استقرارا، وأمنا، ورخاء، نجد آثاره الواضحة في أقوال شاهد العيان:

"واستمر ابن جمهور في تدبير قرطبة، فأنجح سعيه بصلاحها،

"ولم شعثها في المدة القريبة، (أي في وقت قصير)، وأثمر

"الثمرة الزكية. ودب دبيب الشفاء في السقام، فنعش منها

"الرفات، وألحفها رداء الأمن... ودرإ الفاسطين عليه (الجائرين)،

"الظالمين من ملوك الفتنة حتى حفظوا حضرته، وأوجبوا حرمته"

ثم يتحدث ابن حيان عن الآثار الاقتصادية والاجتماعية فيقول:

"فرخت الأسعار، وصاح الرخاء بالناس أن هلموا، فلبوه من كل

"صقع، فظهر تزايد الناس بقرطبة (أي تكاثر السكان) من أول

"تدبيره لها حتى ملأوا المساجد والأفنية... وسمت (ارتفعت)

"أثمان الدور بها... فاتصل البنيان بها. وغلت الدور. وحركوا الأسواق"

***ي-كيف ماتت التجربة الرائدة في مهدها؟***

تحدث مصدرنا عن أبي الحزم بن جهور، مقوما له من ناحية السلوك والأخلاق، فقال: "كان من براعته، ورفعة قدره، وتشييده لقديمه بحديثه من أشد الناس تواضعا وعفة وصلاحا". ولكنه لم يرس الدعائم الثابتة لحكم الجماعة الذي اخترعه. فحين مات سنة خمس وثلاثين وأربعمائة (435هـ) خلفه ابنه أبو الوليد (بن أبي الحزم بن جهور). ولئن جاء نسخة مطابقة من والده في "التدبير والحنكة" وبلغت قرطبة في عهده درجة عالية من الرخاء والازدهار والأمن حتى قال مصدرنا: "لم تعد حاجة بالناس إلى التشاجر، والتظالم، والتسافك" وحتى إن "الناس كفوا الأذى بعضهم عن بعض بلين الحاكم، وتسامحه، ودرء الحدود بخلاف ما كانوا عليه تحت الضبط الشديد أيام جبابرة الشرطة..." قلت لئن جاء نسخة من أبيه، وربما حتى فاقه في بعض من النتائج الإيجابية لحكمه، فإن مجرد أن يكون خلف أباه على كرسي قرطبة كاف وحده لتقويض أساس تلك الصيغة من الحكم التي وصفت بأنها حكم الجماعة.

فلو أن هذه الصيغة قد تم الاهتداء إليها في زمن القوة الأندلسية، وفي مرحلة العطاء الحضاري فيها؛ أو لو أنه قيض لقرطبة في زمن حكم أبي الحزم من ينظر للتجربة، ويستخلص منها قواعد ثابتة تؤدي إلى تطوير "نظام الجماعة" إلى فلسفة ثم إلى صيغة تشريعية تضبط آليات اختيار "أمين الجماعة" وصلاحياته، وصلاحيات المجلس الذي يحكم باسمه... لو أن شيئا من ذلك تم، على وجه من الوجوه، لكانت الأمة ربما وجدت قبل غيرها من الأمم الحديثة أسلوبا للتناوب على الحكم يجنبها -ولو جزئيا- هزات الانقلابات المتلاحقة، والفتن المتوالية التي يعود أكثرها إلى قضايا الحكم والسلطة. ولكن ما لنا نبغي وجود هذه القواعد وهذه الفلسفة في أندلس القرن الخامس الهجري، وأمة العرب لم تهتد بعد إلى هذه الفلسفة ولا إلى تطبيقاتها العملية في مطالع القرن الحادي والعشرين؟!. ولنلق نظرة ولو عابرة على الأوضاع الجزائرية، بوصفها مثالا لكل أنواع الحكم في الساحات العربية والإسلامية.

## ثانيا: مقاربة عملية للحكم الجمهوري المتفسخ:

**الجزائر نموذجا**

**أ-تذكير تاريخي**

سيداتي، سادتي

بالنظر إلى ضيق ما تبقى من الوقت المخصص لهذه المداخلة فإني مضطر إلى الاختصار، والاكتفاء بالإشارات والومضات السريعة بدلا عن البسط والتحليل.

-كانت الجزائر منذ استقلالها في عام 1962 يحكمها "نظام حكم جمهوري" لا يختلف في شيء عن الجمهوريات التي ولدت من رحم ثورات التحرير، أو الانقلابات العسكرية على الأنظمة الملكية ذات الطبيعة التسلطية الإقطاعية. يعني باختصار: "جمهورية الحزب الواحد"، وإن كان لي رأي في هذه المقولة الواهية، من

حيث أنه لم يكن لا عندنا، ولا عند غيرنا "حزب واحد حاكم" (انظر كتابي "مقالات مغرضة"، ط/2 -دار الأمة 2000؛ وكتابي "جبهة التحرير بعد بومين"، دار الأمة، 1998).

-ثم تعينت ضرورة "الانفتاح الاقتصادي"، بعد موت بومدين، ومنذ مطالع الثمانينيات. ولكنه كان عسيرا على الدوائر، والجهات التي تريد أن تحتل أفضل الأماكن في "السوق المنفتحة" (يعني ما يسمونه اقتصاد السوق)، بعد أن كانت هي المستفيد الأول من نظام "الاحتكار"، ومنهج الاقتصاد المسير إداريا المسمى "اشتراكيا"... كان عسيرا عليها أن نظفر بما نريد مع بقاء رمز من رموز "السياسة الاشتراكية" وهو مقرات جبهة التحرير الوطني المركزية والإقليمية. ولذلك فكرت السلطة في تنظيم عملية "عصيان" محدود، تحطم تلك الرموز، مع بعض المجلات التابعة للمنظمات "الجماهيرية" الدائرة في فلك الحزب، كمنظمة المجاهدين، ثم يتم إعلان السياسة الجديدة سياسة "اقتصاد السوق"، والانفتاح على "الاستيراد" الوحشي للكماليات التي تريدها الفئات التي أثرت من قنوات الاشتراكية، التي كانت مفتوحة لها بلا حساب...

ولكن الذي حدث هو أن العصيان المحدود خرج عن الحدود المرسومة له. وعملية التحطيم تجاوزت الحزب والمنظمات المرتبطة به إلى كل شيء يرمز إلى الدولة ومقرات الأمن فيها، وكان لابد من ارتجال مواجهة على عجل، فكانت تلك المأساة الوطنية التي تمثلت في موت المئات العديدة من الشباب.

وفهمت السلطات -سواء منها التي تتخذ القرار، أو التي توحي به وتحث عليه- أنه لا مجال، البتة، لانفتاح اقتصادي بدون قدر من الانفتاح السياسي. ولذلك اضطرت السلطة إلى السير خطوات محسوبة في مجال ديمقراطية الواجهة، والتعددية الشكلية. ولم تفهم تلك السلطات أن عوامل التنمية، والتعليم، والاتصالات الحديثة، وتطورات المحيط الدولي قد أدت كلها إلى جعل التطلعات الديمقراطية في أوساط النخب، وفي الطبقات الوسطى، التي صارت تشكل جانبا هاما من الرأي العام الوطني، إلى جعلها مطالب لا يمكن الاستمرار في تجاهلها، ولا المضي بعيدا في اللامبالاة بها...

وهذا لم تسفر حوادث أكتوبر المغشوش (كما يحلو أن اسميه دائما) إلا عن بناء هش لديمقراطية الواجهة التي لم يفكر مهندسوها إلا في إطالة عمر "النظام"، يعني عمر حكم الحكام الفعليين للبلاد.

ولقد أتقنوا، من أجل ذلك، أساليب التمويه حتى لقد انطلت في البداية على الكثيرين ممن كنا نظنهم هداة الشعب إلى الديمقراطية التعددية.

ولكن عمر الكذب قصير. والحيلة لا تصلح منهجا أبديا وإن أمكن أن تصلح في سياق محدد.

### بوتفليقة مغلاق باب الديمقراطية

وفي الوقت الذي ظن رومنسيو الديمقراطية أن وصول عبد العزيز بوتفليقة إلى قطاع من قطاعات الحكم -سيفتح أبواب الديمقراطية على مصراعيها، وأنه يمكن الرئيس الذي "يعرف العالم" و"مازال محتفظا باحترام العالم"... أن يصارع القلاع المتشبثة بمناهج في الحكم أكل الدهر عليها وشرب، لافتكاك فضاءات حاسمة للديمقراطية، والحرية، والتعددية الفعلية... فإنه خيب ظنهم، وجاء الواقع ليقول إن فترة حكم عبد العزيز بوتفليقة كانت من أشد الفترات تسلطا، وانكماشا في المجالات الديمقراطية، واستبدادا بالقرار، وانغلاقا على النفس والجماعة الضيقة التي تتشكل منها "الحاشية الرئاسية".. وذلك منذ حوادث أكتوبر 1988.

وباستثناء مكسب الصحافة الخاصة (غير المستقلة) التي هي شعاع النور الأوحد في ظلام الحكم الفردي، وإن كانت الأمور هنا أيضا نسبية، فإن المستفيد الأول منها هي دوائر التغريب والاستئصال التي اتخذت من معظم تلك الصحف، ولا سيما الناطقة منها بالفرنسية، منابر تشن منها الغارة تلو الغارة على كل ما هو وطني، وعلى الثوابت الوطنية التي كانت أساسا نضال الحركة الوطنية، ومنطلق شرارة الفاتح من نوفمبر، والأمل المعقود على مؤسسات دولة الاستقلال... قلت باستثناء هذا المكسب، وهو المتنفس الذي لولاه لكان الاختناق العام، فإننا لا نكاد نحصي من منجزات فترة الحكم هذه إلا أحكاما متتالية بالإعدام على كل فضاءات الرأي، والحرية، والديمقراطية والتعددية (ومعلوم أن متنفس الصحف الخاصة سابق لحكم بوتفليقة).

-الجمعيات ممنوعة إلا ما كان منها مستحدثا للمناصرة والتأييد.

-حتى الجمعيات الخيرية التي قدمت في ميدانها خدمات للمحتاجين لا ينكرها أحد لم تسلم من التضييق عليها حتى خنقها التام، ومنعها بقرار...

-والأحزاب الناشئة مجمدة، فلم ير النور واحد منها ذو مصداقية أو جدية، كيفما كان مشربه ومبتغاه...

-والبرلمان غرفة ممنوعة من ممارسة حقها في الرقابة والتشريع، حرام عليها أن تناقش الهامة (التربية مثال صارخ على ذلك) وتحال عليها الأمريات الرئاسية الصادرة يوما أو يومين قبل انعقاد الدورة تحت طائلة التهديد: إما التصديق، وإما حل البرلمان وتشريد من فيه.

-العدالة مقيدة بأغلال ثقيلة، فإذا حاولت أن تنصف صاحب حق، بنص القانون الذي يفترض فيها أن لا تفعل شيئا آخر غير التقيد به، إذا حاولت ذلك جاءت "الحركة العقابية" لقمع المخالفين للإرادة ولو لم يعبر عنها بصراحة. فالمطلوب من أعوان "الدولة" دائما: أن تصدق عليهم عبارة "اللبيب بالإشارة يفهم"، أي أن يحزروا ما هي رغبة الحاكم، وينجحوا في تحقيقها له، ولو أدى إلى الخروج الصريح عن القوانين والضوابط الصريحة...

-وأجهزة الإعلام الثقيل: قنوات الإذاعة، والتلفزة، ووكالة الأنباء والوكالات الأخرى... هي كلها فضاء مغلق، حكر للرئيس، وعشيرته، وحاشيته، ولكل من يتفانى في الرقص البهلواني، والتطبيل والتزمير في كل مناسبة، وحتى بدون مناسبة... ألم يعد فينا الوزير الذي يقول "إن العالم يحسدنا على رئيسنا، لأن الله لم يهب لأمة من الأمم أحدا مثله!.." هل هذا الكلام يختلف عن مدح البحتري للخليفة حين يقول له:

*يجدون رؤيتك التي فازوا بها*

*من أنعم الله التي لا تكفر...*

بل إن ما قاله البحتري في الخليفة العباسي جعفر المتوكل، هو أقل بكثير مما قاله وزير الجمهورية في الجزائر...

**ب-سدنة معبد الجمهورية المزعومون:**

هم أعداؤها الحقيقيون!...

لقد فتحت الأبواب لاستحداث الأحزاب، بعد صدور دستور فبراير 1979 (وكان سمح، في المادة 40 منه، بإنشاء ما أسماه: "الجمعيات ذات الطابع السياسي"، فتم بذلك تجاوز فكرة "المنابر" ضمن حزب جبهة التحرير التي كان قد أوحي بها إلى المؤتمر السادس، فتبناها، قبل أسابيع قليلة من صدور ذلك الدستور!...) وقد بلغ عدد الأحزاب الوليدة في أعقاب حوادث أكتوبر 1988 حدا مذهلا، حتى لقد عد منها العشرات في ظرف وجيز والذي لم يعد إلى التسميات التي أطلقت على تلك الأحزاب، وإلى الحروف التي ترمز إليها باللاتينية حرف الراء (R) الذي تبتدئ به كلمة الجمهورية في اللغات الغربية. وكان محور معظم تلك الأحزاب الناشئة هو في الغالب حرف الدال (D) الذي تبتدئ به كلمة "الديمقراطية". فلم تكن الجمهورية حينئذ رهانا سياسيا، ولا برنامجا إيديولوجيا، ولا مطلبا نوعيا لفئة من الفئات. وما ذلك بغريب. ألسنا نعيش من الناحية الشكلية في جمهورية؟ وأن المضمون الديمقراطي، التعددي هو الذي ينقلها، بلا مراء، من الشكلي إلى الحقيقي الفعلي؟ ومما ينزع عن الأمر كل غرابة أن كل القوى السياسية لم يكن في برامجها ما يوحي بأنها تناضل ضد الجمهورية. وحتى التيارات الإسلامية التي يمكن أن يفهم كلامها بما يعني أنها تسعى لإقامة "جمهورية إسلامية" يتعين مصارعتها في المضمون الذي تجعله لآليات الحكم، والمؤسسات التي تسير هذه الجمهورية، أما وصفها بالإسلامية فليس هو الأمر الخطير. والدليل على ذلك أن بجوارنا دولة عربية مسلمة تحمل منذ الستينات عنوان "الجمهورية الإسلامية الموريطانية" دون أن يدل ذلك حقيقة لا على جمهورية متميزة عن غيرها من مثيلاتها في القارة، ولا عن صيغة إسلامية تنفرد بها. وكثيرا ما كانت صفة "الإسلامي" أو "الإسلامية" حين تطلق على منظمات أو اتحادات لا يراد بها أكثر من صفة الوطنية التي نطلقها اليوم على مثل تلك التنظيمات. وكانت تعني أنها – عندنا في الجزائر– مختلفة عن تنظيمات المستوطنين الأوروبيين في بلادنا. هذا هو المعنى الظاهر لتسمية "الكشافة الإسلامية الجزائرية" و"الاتحاد العام للطلبة المسلمين الجزائريين" وغيرها.

ولكن الذي كان جديدا مستحدثا فعلا، في المشهد الجزائري، هو تلك اللجنة التي شكلها أصحاب القرار الفعلي، عقب انتخابات ديسمبر 1991، والتي سميت "لجنة إنقاذ الجمهورية" وبرزت على الساحة الإعلامية وجوه ليست في العير ولا في النفير، ولا يمكن أن يصدق عاقل أنها هي التي يمكن أن تتحمل كل أوزار المرحلة البائسة التي أعقبت توقيف المسار الانتخابي، أو تنسب إليها مسؤولية ذلك، إلا ما كان متصلا بأنواع التهريج الذي تعاطته، ليصدق السذج والغافلون أنها قامت بدور ما في تلك العملية.

والمهم أننا بعد ذلك صرنا نرى تنظيمات نزعم أنها أحزاب أو حركات سياسية، وأشخاصا يتحركون في أفلاكها، تصر، ويصرون على أن يوصفوا بأنهم جمهوريون. وصار الكل يتخذ من هذه الصفة شعارا يريد أن يضفيه على كل شيء يمثل لديه طموحا، أو حلما، أو نزوة من النزوات: "المدرسة الجمهورية"، و"الحكومة الجمهورية" و"الوزارة الجمهورية".

وإنه من حق أي إنسان أن يتساءل ما لهؤلاء الناس يخلعون الأبواب المفتوحة؟ هل قال أحد بخلاف ما يقولون؟ وليتهم يجيبوننا عن أسئلة من نوع ما يلي:

1-عندما أعلنت "الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية" في عنفوان الثورة المسلحة، هل استشير الشعب الجزائري في نظام الحكم هل يكون ملكيا أو جمهوريا؟ ألم يكن ذلك أمرا تلقائيا طبيعيا لم يحتج إلى استشارة، ولم يفكر أحد في رده أو الاعتراض عليه؟...

2-هل كنا نناضل على عهد الحركة الوطنية، ثم أثناء الثورة المسلحة، من أجل "الحرية" أم من أجل الجمهورية التي كنا عبيدا لنموذجها الفرنسي طوال ما يزيد على مائة عام من الحكم الاستعماري الجمهوري في بلادنا؟...

3-أليس حديث بعض دوائر المنتسبين إلى السياسة عندنا مجرد تقليد غبي، بل "تقريد" بليد (من القرد، Singer) لوضع خاص بفرنسا وبالفرنسيين، له في تاريخهم، وفي تطور أوضاع الحكم لديهم ما يفسره وما يسوغه، إذ قامت الجمهورية الأولى بعد الثورة بقليل، ثم انتكست، ثم حرفت عن مسارها ثم قامت الجمهورية الثانية، ثم وقع التآمر عليها فخرجت الأمور إلى أنماط أخرى من الحكم، ثم... ثم.. ومازال إلى الآن في فرنسا تجمع للملكيين، والذين يحنون إلى عهود الحكم الملكي... فأي شيء في الجزائر يشبه هذا المسار، أو يضارعه، غير سخف الاتباعية الجهلاء، والتمسح المهين بأعتاب غريبة أجنبية، وهو ما يمثل قمة الاستلاب في أشنع صوره؟!..

4-ويخيل إليك عندما تسمع أولئك "الجمهوريين" عندنا أن البلدان الأخرى التي ليس فيها نظام حكم جمهوري، ليست بالحرة، ولا بالديمقراطية، ولا بالمتقدمة.

فهل يا ترى أوضاع الديمقراطية في جمهورية فرنسا هي خير منها وأحسن حالا من تلك التي نراها في بريطانيا؟ أو في

بلجيكا؟ أو في إسبانيا؟ أو في السويد؟ أو في كندا؟ أو في اليابان حيث التقاليد الإمبراطورية ترجع إلى ألف سنة ضمت؟...

لكن مصيبة "الجمهوريين" عندنا أنهم ينقلبون إلى أعداء لكل المفاهيم الجمهورية التي أفرزتها التجربة الفرنسية، كلما حانت اللحظات في مسيرة الأمة. فهم خصوم أشداء للانتخابات، والصندوق. وهم ألد أعداء إرادة الشعب. وهم الذين لا يستطيعون أن يستغنوا عن المظلة العسكرية لتحميهم من إرادة شعبهم الحرة، السيدة، وهم جمهوريون ولكن بمعنى أن تقوم الدبابة بتنصيبهم حكاما وقادة، وأن تضمن لهم على الدوام انتخابات انتقائية تعصمهم من أن يحتاجوا إلى الاختيار الشعبي الحر، وترد عنهم غائلة التيارات المتجذرة في المجتمع.

**"الفائدة في حسون، لا في تعريق النون"**

ما أكثر ما ينخدع الناس بالأشكال والقوالب، ويهملون المضامين التي هي لب العملية كلها، وجوهر الرهان من الأساس.

إن المطلوب لبلادنا، وللبلدان التي تعاني ما نعاني من استبداد الزمر، والعصب، والطوائف الهامشية، والأقليات الساحقة، وفئات المعقدين، المستلبين، المغتربين في أوطانهم، الغرباء بين أهلهم وذويهم... إن المطلوب هو الاهتداء إلى سبيل الحق الذي لا يأتي إلا من خلال إرادة شعبية حرة، تتأهل من خلال التجارب المتواصلة لإفراز المؤسسات، واختيار الحكام الذين يحققون لها منافعها، ويذودون عن حرماتها، ويسيرون بمواكبها نحو التقدم الفعلي، وفق مناهج العصر، وفلسفته، وآفاقه الرحبة التي تتلائم وتتوادم مع خصائصه الحضارية، ومقومات شخصيته التاريخية الأصيلة.

ليس الرهان هو أن نقيم دولة تشبه تلك التي أقيمت في ماضينا السحيق، فلا محمد عليه الصلاة والسلام، ولا عمر بعد عمر رضي الله عنه. وأوضاع المسلمين في عالم اليوم مختلفة أشد الاختلاف عن أوضاع المسلمين قبل مائة عام، فضلا عن أوضاعهم قبل ألف من السنين... ولكن في جوهر الفلسفة الروحية، والأخلاق العالية، التي كانت أساسا لها ما يرشدنا اليوم إلى أسس مماثلة ولكنها تتزين بأزياء عصرنا وتتسلح بأسلحته.

وليس الرهان أيضا أن نقيم دولة تكون صورة باهتة للأصل القائم في فرنسا، أو نموذجا مستعارا من الغرب لاستنباته في بيئة لا يلائمه مناخها، ولا تتفاعل معه تربتها، ولا يستطيع أن يتكيف مع أوضاعها. إن الرهان الوحيد الذي يستحق منا أن نبذل في سبيل تحقيقه كل ما نملك من الإرادة، والجهد، والاجتهاد هو ذلك الذي يمكننا من إقامة دولة وطنية تستند إلى قيم الأمة كما صاغتها خلال قرون من الكفاح، وعقود من مصاولة الاستعمار، وكما لخصها بيان الفاتح من نوفمبر الأغر. دولة عصرية، حديثة، متفتحة، تمتلك أرقى التقنيات، وتشيع فيها المناهج العلمية، والطرائق العقلية، والأساليب العملية الفعالة. دولة مبنية على الإيمان، والتوحيد، -في حدود حرية المعتقد، تطبيقا لقوله تعالى ﴿لا إكراه في الدين﴾- مبنية على القيم السامية،

والأخلاق العالية، والتضامن، والتكافل، والتعاون، والعمل بلا هوادة من أجل إدراك الركب الحضاري الذي تفصلنا عنه قرون من بؤس الاستعمار، وأوزار الجهل والتخلف، وآثار الشعوذة. دولة شعارها باختصار القول المأثور: "**إعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا**" دولة يختار فيها الشعب حكامه ويعزلهم حين يحيدون عن الحق.

وهذا دور المثقفين وهذه مسؤولية المثقفين، ولكن أغلب من كنا نعدهم من المثقفين (قلت: أغلب) اكتشف الناس في النهاية أنهم لا يحسنون إلا التطبيل، والتزمير، وصياغة قصائد المدح الركيكة، وأداء الرقصات البهلوانية السخيفة لإرضاء حاكم لا يجدهم يصلحون لديه إلا في دور واحد هو تبرير كل الحماقات التي تصدر عن دوائر الحكم، واستنباط إيجابياتهم وحدهم يزعمون أنهم يرونها (ولكنهم ينكرونها في سريتهم) إيجابيات لتصرفات رعناء ليس فيها إلا العيوب والسلبيات.

لا أراني واجدا، عند هذا الحد من المرارة، شيئا أختم به مداخلتي يكون معبرا عن دقائق مشاعري، وذبذبات أحاسيسي، من الفقرة التي ضمنتها مقدمة أحد كتبي والتي أقول فيها: "ما أتعس حظ بلد أنفق على تربية أجياله، وتكوين نسائه ورجاله، مثلما أنفق بلدنا، ثم يكون الفكر فيه محجبا ومغيبا: صوته عار، ووجهه عورة؛ فإذا ظهر في محفل أو صورة، بدا في الوضع الخادم الذليل، والتابع الضئيل، يشهد بالزور، ويبرر الفجور، ويبيع -بثمن بخس- عرائس النور لظلام الماخور".



## تنوي المجلة تخصيص أعدادها القادمة للمحاور التالية:

1- الأدب المغاربي المعاصر.

2- حوار الثقافات والحضارات.

3- الأوقاف الجزائرية وبعدها الحضاري.

4- الخصوصيات الاجتماعية والنفسية للمجتمع الجزائري.

5- شخصيات تاريخية في الفكر والأدب.

6- نقد الفكر العربي المعاصر.

7- المناهج النقدية المعاصرة.

8- حركة الترجمة في المغرب العربي.

9- واقع تحقيق ودراسة المخطوطات في الجزائر.

فعلى الزملاء الأساتذة والباحثين الراغبين في المشاركة بعث إسهاماتهم إلى عنوان التبيين.

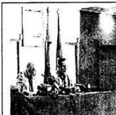
المحور الثاني

# راهن المجتمعات العربية الإسلامية



1- العالم العربي والإسلامي وعصر النهضة، انفعال أم تفاعل؟

- أ.د/ عبد الرزاق قسوم



2-تفاعل العالم العربي مع عصر النهضة

- د/محمد الميلي





3- سيرورة بناء القوة السياسية بالمجتمع الجزائري

- د/نور الدين زمام



4- الديمقراطية إلى اين؟

- أ/محمد أرزقي فراد

أ.د/ عبد الرزاق قسوم (*)

# العالم العربي والإسلامي وعصر النهضة، انفعال أم تفاعل؟

## مدخل:

هناك محاذير منهجية في تناول هذا الموضوع ينبغي التنبيه إليها، كتمهيد لتناول الموضوع بالمعالجة التي تسمح بها محدودية الزمان، وخصوصية الإنسان ولعل أهمها:

1-إن عصر النهضة، كغائية يظل مصطلحا ممدودا في فضائه الزمني، لا يحظى باتفاق الباحثين حول تحديد منطلقه على الأقل.

2-إن النهضة في مفهوم الإنسان العربي والمسلم مفهوم مصاحب في دلالته لمعنى الحداثة، والحداثة الغربية تحديدا.

3-إن النهضة أو الحداثة تعني – فيما تعنيه– عندنا الدهشة، و الصدمة، والمأزق، وهو ما يحدث فينا هذا الانفعال أو التفاعل..... وإذا كان الانفعال وهو حالة نفسية تعني القلق، والتوتر والاندهاش والصدمة، التي يلخصها التأزم، فان التفاعل، يعكس استجابة واعية، لتحدي الحداثة، تكشف عن فهم حقيقي لحجم الذات التي هي الأنا، ومحاولة فهم حجم الآخر الذي يمسك بعوامل النهضة.

4-إذا كانت النهضة أو الحداثة تعني عند آخر التقدم المادي، العلم، التكنولوجي، فإنها بالمقابل تكشف عن التخلف، والغفوة، والسقوط في المفهوم الحضاري عندنا... وهو ما يمثل هذه الفجوة الفاصلة بين الأنا المسلم، بكل خصوصياته، وبين الهُوَ الغربي، بكل إمكاناته وتعقيداته.

وانه لفك إشكالية هذه التقابلية بين الحداثة والتخلف، لا بد من إخضاع هذا الموضوع للتحليل الدقيق والعميق، بحثا عن آليات تحديثية تمكن من تجاوز صدمة التخلف إلى معايشة متطلبات الحداثة دون الوقوع في مأزقها.

## الحداثة.. والانفعال:

لعل أهم ما أحدثته صدمة الحداثة فينا، هو هذا الانفعال النفسي، وما ينتجه عقلنا المعاق في التعامل مع ضبابية المفاهيم وعدم دقة المصطلحات

فما تزال "ذهنية القطيع" على حد تعبير أبا حامد الغزالي، هي ما يميز تعاملنا مع

(*) أستاذ وباحث

أدوات البناء الفكري في حكمنا على واقعنا، وعلى واقع الآخرين.

فنحن خاضعون في تعاملنا مع الـزمن الحضاري لنفس تقسيم الغرب الذي يقسـم الأزمـة إلـى عصـر قـديم، ووسـيط، وحديث..مع أن هذا التقسيم لا يمكن تطبيقه علينا إلا تجاوزا.

كما أن مما نسلم به من خصوصـيات بداية عصر النهضة الذي هـو موضـوع بحثنا، احتلال نابليون لمصر، هذا الاحتلال الذي لولاه لبقينا متخلفين وكأننا لا نـنهض إلا على صوت الهزيمة.

وكان مما صاحب هذا الاحتلال دخول المطبعة، وما تبعها من بداية إعلام، مع أن هذا الحدث سلاح ذو حدين، من أهدافه نقل الحداثة الغربية بغثها وسمينها إلـى عقـل الإنسان العربي المسلم.

ثم إن في ثنايا هذا التحديث علـى يـد نابليون محاولة "توعيتنا" بتخلفنا الذي مـن أسبابه المحافظة علـى هويتنـا، وثقافتنـا، وعقيدتنا.. وهو بالتالي خطاب موجه إلينـا نحن المسلمين مفاده أن لا تقدم، ولا نهوض دون تحديث الإسلام.

كانت المطبعة إذن ممهدة للدبابة، ولكل أنواع الأسلحة التي جاءت إلى أوطانـنـــا -تحمل باسم الحداثة طلائع الاحتلال العام، احتلال الحقل وانسلاب العقل.

وكان ما كان، مما يضيق المقام عـن ذكره هنا، من محاولات لتحطـيم الـذات، والقضاء على الهوية، وإذابة الأنا، متخـذا مختلف الوسائل لذلك.

وتحـت وطـأة الانفعـال والصـدمة الحداثية، سلم البعض منا بتخلفنا وغفوتنـا، مقتنعين بأنه لا خلاص لنا إلا بتبني الحداثة في جانبها الثقافي، والعقلي، والإيـديولوجي والسلوكي، وهو ما نعيش تبعاته إلى اليـوم بهذه الغثائية الطافحة.

لقد أصبحت للحداثة مفاهيم مغلوطـة، فهي وفقا لهذا الفهـم المنقـوص، مرادفـة للديمقراطية في مفهومها الغربي، ولحقـوق الإنسان القائمة على الطبقية، طبقة الفاعلين، وطبقة المنفعلـين. وبكلمـة فهـي مـنهج المستنيرين، في مواجهة أصولية الظلاميين.

ولعل أخطر ما في الحداثـة سـلاحها الإيديولوجي، فبه تهاجم الحداثة كل قـديم، فتحكم عليه بالبدائية لأنه يقوم على الغيب، الذي يجب إلغاؤه لأنه يحيل إلـى "وحـي" وإلى "نص مقدس" ونزع القداسة هو هـدف سام من أهداف الحداثة.

وفي هذا السياق جاءت الحملـة علـى الإسلام تحت عنـوان مكافحـة الإرهـاب واديولوجيتـه ممثلـة فـي الإسـلاموفوبيا والأصولية والظلامية..الخ.

وهناك طوفان من المؤلفات المعاديـة للإسلام، والتي يمكن القبول بما جاء منهـا بأقلام الغربيين أنفسهم، ممن هـم ضـحايا جهلهم أو حقدهم أو الدفاع عن مصالحهم.

لكن الخطورة تكمن فيما تلفظـه مـن سموم ضد الإسلام وعلمائـه فئـة تـدعى النخبوية في ثقافتنا فتتجاوز حدود النقد إلى التجريح، ومجال البحث إلى التقديح.

ويمكن أن نسوق كعينـة ممـا تكتبـه الانتلجنسيا عنـدنا، فـي مجلـة أصـبحت متخصصة في مهاجمة الإسلام هي مجلـة

*Panoramiques* فقد خصصت هذه المجلة في العدد الذي بين يدي: ملفا بعنوان *" L'Islam est-il rebelle à la critique"* هل يضيق الإسلام بحرية النقد".

ومع ما في عنوان هذا الملف من مغالطة؛ فإنه اشتمل على مقالات استفزازية مثل: *" non au Beni oui-oui de l'Islam"* ومقال: *" L'Islam religion totalitaire"* أو مقال: *" confession d'un musulman de mauvaise foi"* أو مقال محمد: *" M ou le fanatisme"* أو مقال: *" Faire évoluer l'Islam vers une modernité"* الخ

والمجلة منبر سيء لمهاجمة كل ما هو إسلامي يقوم به كتاب مسلمون، باسم الانفعال أمام صدمة الحداثة.

## الحداثة والتفاعل:

وإذا كان الانفعال، كما بينا هو حالة نفسية من القلق والانسلاب، والانبطاح نتيجة تسلل الهوان إلى النفس والعقل، فإن التفاعل على العكس من ذلك استجابة متزنة قوامها التخطيط السليم، والقراءة الجيدة للذات التاريخية، والانتقاء الإيجابي من أدوات البناء الفكري والمعرفي مما في الحداثة، مع الإيمان برسالة العطاء والأخذ معا فإن التفاعل يعني أن نأخذ من عصر النهضة ما يلائم واقعنا، الصلب، المحض، وعطاء ما يمكن عطاؤه من كنوز معرفية عندنا، نسهم بها كما أسهم أسلافنا من قبل في دفع عجلة التقدم العلمي الإنساني.

وما نسجله كتفاعل في تعاملنا مع الحداثة الغربية، هو أن الإسلام لا يضيق بعملية النقد، إن الإسلام يملك من المقومات المنهجية والمعرفية ما يمكنه من الصمود أمام كل نقد موضوعي بناء يدخل ضمن الحوار الثقافي، والديني، والحضاري الذي لا يتخذ الإقصاء والإلغاء هدفا، ويسلم بندية الطرف الثاني كجزء أساسي في حوار الثقافات.

إن التفاعل الذي نؤكد عليه، ونتبناه كمنهج إن نحن عمقناه في أدبيات ثقافتنا ينبغي أن نحدد له أهدافا واقعية ومستقبلية، نستخلصها من تجارب الماضي، ومعاناة الواقع وتطلعات المستقبل والتي نجملها في الجوانب التالية:

1-لقد تفاعل مجتمعنا مع الحداثة عندما اتخذت طابع الاحتلال بالقوة، فأعد جنده، وقاوم الغزو بجميع أشكاله وحده، ولكن هذا التفاعل الذي اتخذ شكلا مسلحا أحيانا، لم يحرق كتبا، ولم يحطم كنيسة أو بيعة، ولم يقتل ذميا مسالما.

2-إن التفاعل مع عصر النهضة ومع الحداثة لا يعني الذوبان في الثقافة الأخرى كما يخطط له البعض منا، وإنما التفاعل يعني التفتح الإيجابي على ثقافة الآخر أخذا وعطاء، مع المحافظة على أصالتنا، وهويتنا، وثقافتنا..

3-والتفاعل في عالم الحداثة كما نفهمه، لا يغلق الأبواب والنوافذ، ولا يفتحها فتحا مطلقا فنحن مدعوون إلى طلب العلم ولو في موسكو أو في الصين، ونحن ملزمون بأخذ التكنولوجيا ولو في اليابان أو هونغ كونغ؛ ولكن هذا العلم، وهذه التكنولوجيا يجب أن

نحصنها بمقولات من القيم، فنأخلقها لتكون في خدمة الإنسان والمجتمع، وتسهم في عملية التنمية لتخليصنا من التخلف، وبالتالي من التبعية الاقتصادية والتكنولوجية.

4-إن التفاعل أداة منهجية للبناء تحمي الثوابت من كل أنواع العواصف الاستئصالية التي هدفها اقتلاعنا من أصولنا، ومحو كل معالمنا الأساسية.

5-إن التفاعل يتطلب إعادة قراءة نصوصنا قراءة عقلية ونقلية متأنية، وفهمها فهما دقيقا وعميقا يمكن من تصحيح الأغاليط، ودفع الشبهات الباطلة، والكشف عن الوجه الحقيقي لما عندنا.

6-التفاعل مع الحداثة يعني مد جسور التعاون الفكري، والثقافي على أساس الندية، مع كل من يطلبون هذا التعاون ممن اتسموا بالنزاهة والموضوعية في مواقفهم وأحكامهم.

فعندما أجد مفكرا كمكسيم رودنسن، وهو من هو، يمثل الصوت الوحيد ضمن كوكبة مفكرينا، المهاجمين لدينهم فيصيح فيهم:

***Quel mauvais gout de critiquer la croyance assignée par les parents.***

إنه لمن الذوق السخيف القيام بنقد المعتقد الموروث عن الأسلاف.

أو يقول إن الإسلام اليوم أصبح لا يطرح كخطاب للحقيقة، ولكنه كطرف إيديولوجي يهاجم من كل جهة، لأنه يمثل كتلة المستضعفين أو القلعة المطوقة، أو الوطن المسلوب...

لذلك نعود فنؤكد على أن المنهج الانتقائي في التعامل مع النهضة والحداثة هو أفضل المناهج الممكنة للتمييز بين الغث والسمين.

فنحن نرفض الحداثة كما رفضها أهلها، حينما أدت إلى ما يسمى بمأزق الحداثة.

ومأزق الحداثة هو نزع الإنسان إنسانيته بتجريده من الأخلاق، والمعتقد، والإلقاء به في ما أصبح يسمى بفلسفة النهايات أو فلسفة الموت... أعني نهاية الإنسان كإبداع، وموت الإله كما نادى بذلك فيلسوف الحداثة نيتشه، ونهاية التاريخ مع فوكوميا، وصدام الحضارات عند صموميل هنتكتن، ونهاية الفلسفة عندما بعد الحداثيين، وهو ما يعني نهاية عهد الإبداع الفلسفي واستبدال التفلسف بتكنولوجيا الاتصال، وما تحتويه من إنترنت بمختلف مواقعه مما يعني القضاء على الفيلسوف الذي لم يعد يجد له موضوعا قابلا لتفلسفه، إلا موضوع ما بعد الوجود الإنساني، وما بعد الكون، وما بعد الموت، والذي يصبح من اختصاص مجال العقيدة.

كما نرفض الحداثة عندما تتبنى مقولة اللائكيين في الفصل بين الدين والسياسة، ومقولة "موت الإله" ومقولة "الدين أفيون الشعوب".

إن هذه الحداثة التي تنشئ الإنسان، وتفرغه من جوهره وهو عقيدته، قد حكمت على تهافت مقولاتها من خلال الأمثلة التاريخية الحديثة. فجهاد نوفمبر عندنا بالأمس والانتفاضة الفلسطينية اليوم، هما خير دليل على بطلان فصل الدين عن السياسة.

فهل يمكن القول بأن انتصار القضيتين يعود إلى العامل السياسي وحده، وكيف نفسر ظاهرة الاستشهاد؟ أم أنه العامل الديني وحده، فكيف نفسر إذن تعبئة المسيحيين والمسلمين واللادينيين ووقوفهم جميعا مع الانتفاضة؟ كيف نتجاوز إذن مأزق الحداثة، ونتعامل مع نهضتها دون تأزم؟

إن الحل يكمن في إيجاد البديل.

لنأخذ من الحداثة ما نحتاج إليه من علم، ومن خيره، ومن إعداد للقوة لحماية كينونتنا. ولكن لابد لنا قبل هذا وبعد هذا من تحصين ذاتنا. بما يمكننا من التفاعل الإيجابي، وتخلصنا من كل أنواع الانفعال السياسي، والاقتصادي والثقافي، كي يكون تفاعلنا مع النهضة ومع الحداثة نابعا عن وعي بالذات يحقق قيمتنا الحضارية المطموسة في عالم لا مجال فيه للضعفاء والمستضعفين.

ويبدأ الوعي بالذات -كما أسلفنا- بإعادة قراءة ذاتنا التاريخية، والقيام بعملية انتقاء ذكي وإيجابي فيما تقدمه لنا الحداثة، وإعادة صياغة فهمنا لما نملك في ضوء ما يسمى بفقه الأولويات، وفلسفة التكامل المعرفي، وذلك من منطلق فقه الواقع المعيش.

إنها عملية طموحة ومتشعبة الجوانب، ولذلك لابد من أن تتعاون على القيام بها كل شرائح المجتمع بدء بالطفل في مدرسته، والعالم في مخبره، إلى المسؤول في خطبه ومواقفه وذلك هو التفاعل الجماعي، الإيجابي المنشود.



## آخر إصدارات الجاحظية




**المؤلف:** يوسف سبتي **ترجمة:** فيصل الأحمر

**العنوان:** الجحيم والجنون

**الناشر:** التبيين /الجاحظية

**عدد الصفحات:** 72

**الحجم:** 21/15

د. محمد الميلي (*)

# تفاعل العالم العربي مع عصر النهضة

يطرح هذا المحور، "تفاعل العالم العربي مع عصر النهضة"، عددا من المسائل يصعب أن يستوعبها المرء في بحث محدود. لذلك سوف أقصر تدخلي على مسألة: "الإسلام والتحديث" متصلة ببناء الدولة، وعن العلاقة بينهما هل هي علاقة جدلية أم علاقة صراع، لا مجال فيه لأي لقاء بينهما.

أوجد انتصار الاستعمار على بلدان العالم العربي الإسلامي صدمة حيرت مفكري وعلماء الإسلام: كيف ينتصر جيش كافر على جيش مسلم؟ وقد تصور مفكري عصر النهضة أنهم عثروا على الجواب الصحيح عندما قالوا: إن الذي انهزم في المواجهة مع الغرب هو سلاحنا وليس عقيدتنا.

مثل هذا الجواب يتضمن عددا من المغالطات وضعت بلدان العالم العربي الإسلامي على سكة أدت بها إلى الخروج عن العصر وقادتها إلى أن تعيش خارج الزمن.

المغالطة الرئيسية الأولى تتمثل في الخلط بين العقيدة الدينية ومجموع الممارسات والتقاليد وأساليب الحكم التي تعودت عليها تلك البلدان ونظم الحكم فيها. وقد صرفها هذا عن إجراء قراءة نقدية في نظمها وتقاليدها، تسمح لها بالعودة إلى العصر بدل أن تستمر في العيش خارج الزمن.

وهناك مغالطة رئيسية أخرى أن خطأ أساسيا قاتلا مرتبط بالمغالطة الأولى وهي استثناء التاريخ الماضي من عملية النقد التي فرضها الواقع الجديد فرضا. فقد التبس التاريخ العربي-الإسلامي بالعقيدة الدينية، لأن الناس تعودوا على تقديس الماضي، انطلاقا من فترة الرسول محمد ﷺ إلى الخلفاء الراشدين.

ورغم أن التقاليد الإسلامية تتضمن بذور تفكير نقدي كما تدل على ذلك الظروف التي نشأ فيها علم الحديث وما اتصل منه بنقد الرجال الرواة؛ فهناك أحاديث حكموا عليها بأنها "موضوعة" أو ضعيفة، رغم أن سلسلة رواتها تشتمل على رجال "ثقاه" بمفهوم ذلك العصر. أي أن نقد النص المنسوب إلى النبي، أدى إلى نقد بعض رواته. لكن يمكن أن يؤخذ على النقد المرتبط برواة الحديث أنه اقتصر في الغالب على فحص العدالة والتأكد من بعض الصفات الخلقية التي تعتمد هي الأخرى

(*) وزير وسفير سابق

على الرواية والنقل، دون أن يمتد ذلك النقل إلى الاستقصاء في معرفة الملابسات التي حفت بالراوي عندما روى الحديث، أن الإلمام –أو الإحاطة– بأحوال الرواة ولو كانوا من الصحابة؛ ذلك أن التقليد الذي تمكن في عصور لاحقة هو إصباغ التقديس على أصحاب النبي؛ أي تمديد القداسة اللصيقة بمن "لا ينطق عن الهوى" إلى أصحابه وصواحبه في جميع الأمور. في حين أن الصحابة بشر، ولا يتصفون بالعصمة التي لا تكون إلا لرسول الله.

وقد ترتب على هذا التقديس المطلق للصحابة رضي الله عنهم، تعطيل مبدأ من المبادئ الأساسية للإسلام والتي نص عليها القرآن في أكثر من موقع، وهو المبدأ المتصل بإعمال العقل والفكر والاجتهاد. فالآيات القرآنية التي تنص على ذلك عديدة، كما هو معروف.

وذلك يعني أن القرآن قد أسس فعلا لما يمكن تسميته بالعقلانية. فلا داعي للتأكيد على أن المبادئ الكبرى التي يتضمنها الفكر العربي–الإسلامي، والتي تنص عليها المرجعيات الإسلامية تساعد على تقبل المفاهيم الحديثة المتصلة بالحرية، والديمقراطية وحقوق الإنسان. نصوص القرآن الكريم ونصوص السنة النبوية واضحة في الدعوة إلى تحكيم العقل والإشادة بكرامة الإنسان وصيانتها. ﴿ولقد كرمنا بني آدم...﴾ الآية ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة...﴾ ﴿وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا...﴾ الآية إلى آخر الآيات التي تدعو إلى المحبة والصلح والجدل بالتي هي أحسن وإعمال الفكر والبصيرة. فعلاقة الإنسان بغيره في المفهوم القرآني ليست علاقة صراع وإقصاء واحتقار، ولكنها علاقة تعارف ومودة وحوار. والدعوة إلى مثل هذه العلاقة ليست قاصرة على أبناء العرق الواحد أو الديانة الواحدة، ولكنها تتسع للبشرية جمعاء. ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين، ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم﴾ ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه﴾.

إن التذكير بهذه المبادئ من شأنه أن يجنبنا الوقع في نوعين من المحاذير: الأول هو سحب تلك المبادئ على كامل التاريخ العربي–الإسلامي؛ لأنه لا خلاف على أن الذين حكموا باسم الإسلام في عصور مختلفة، لم يحترموا دائما تلك المبادئ. وتجنب هذا المحذور يستلزم التخلص من عقدة استحكمت، تتمثل في إضفاء القدسية على كل التاريخ العربي–الإسلامي.

أما المحذور الثاني فيتمثل فيما يعمد إليه بعض المنظرين الذين يتحدثون باسم الإسلام، عندما يحتجون بتلك المبادئ لاستبعاد المفاهيم الحديثة للحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان، على أساس أنها مفاهيم غربية، وأن الإسلام يغني عن الرجوع إلى أي مصدر آخر أو أية مرجعية أخرى.

المطلب السابق يفرض التخلص من بعض التصورات التي قد يكون لها ما يبررها خلال الاستعمار: فقد كان مفهوما أن تعمد الحركات الوطنية إلى تمجيد التاريخ القومي تمجيدا مطلقا، باعتبار ذلك وسيلة

لاستثارة النخوة الوطنية وتغذية الحماس وتأجيج وقود المقاومة ضد المحتل.

على أن الإلحاح على التخلص من عقد الماضي إذا كان يبرز مسؤولية مثقفين عربا أو محسوبين على الثقافة في تجنيب بلدانهم كل جدل عقيم يعرقل السير الجاد لتهيئة الجو لممارسات عملية تساعد على استتبات الديمقراطية وانتزاع الاعتراف بحقوق الإنسان من أجل قيام دولة القانون، فلا ينبغي أن نغفل عن مسؤوليات مفكرين غربيين ساعدوا على بث أفكار ولدت ردود فعل سلبية.

فقد شاهدنا على امتداد الربع الأخير من القرن الماضي سعيا واضحا نحو إعادة الاعتبار للاستعمار؛ وهو ما يمثل منعرجا في منحى التفكير لدى بعض منظري البلدان التي استعمرتنا بالأمس؛ كان دفاعهم قبل ذلك يتسم بشيء من الخجل والحياء: يعترفون بفضائح الاستعمار لكن يضيفون لذلك بأنه أنشأ هياكل قاعدية، عبّد الطرق، شق سككا حديدية، بنى مطارات وموانئ بحرية، أقام مستشفيات، فتح مدارسه ومعاهده لأبناء البلد الخ.. أما بعد النصف الثاني من الثمانينات فقد اختلفت لهجة المدافعين عن الاستعمار: إذ شجعتهم ألوان الفشل التي منيت بها مشاريع التنمية الاقتصادية، وتدهور المستوى المعيشي وانتشار البطالة، وظهور نغمات "موجهة" تتأسف على أيام الاستعمار؛ شجعهم كل ذلك على تحميل تلك المصائب وألوان المعاناة المختلفة إلى الأنظمة المستقلة؛ وتعززت تلك الحملة بهجمات سافرة حينا ومبطنة حينا آخر على حركات التحرر الوطني،

تزامن ذلك كله مع ظهور محاولات فكرية في كل من أوربا وأميركا تؤسس فلسفيا للطعن في الهويات الوطنية. وقد لخص مفكر فرنسي، هو فرانكنفاورت، ذلك في عبارة وردت في كتاب له صدر آنذاك أحدث ضجة كبيرة تقول: "كما لم يكن هناك مكان للذات الجماعية في المنطق الاستعماري، فلا مكان للفرد في منطق الهوية".

مثل هذا الطرح يعكس عدم فهم مفكرين غربيين للمسار الذي يأخذه التطور نحو الديمقراطية في معظم بلدان العالم الثالث. فالفيلسوف المذكور يصدر حكمه ذاك استنادا إلى تحليله لفترة زمنية يقتطعها اقتطاعا تعسفيا من التاريخ المعاصر للبلدان النامية، دون أن يأخذ في الاعتبار كونها تمثل مرحلة وشوطا أول من أشواط مسار تاريخي طويل المدى.



فقد أدت تصفية الاستعمار إلى أن يكتسب إنسان العالم الثالث وزنا يرتبط بظهور كياناته التي كان ينكرها العالم المتقدم الغربي وأصبح يعترف بحقها في الوجود. وإذ أصبحت البلدان المستعمرة بالأمس، عضوة في الأمم المتحدة لها نفس الحق في التصويت الذي تمتلكه الدول الكبيرة والكبرى داخل الجمعية العامة، فقد اتجهت الدول الكبرى وخاصة أميركا إلى تقليص دور الأمم المتحدة وتحجيمه. وقد عبرت عن ذلك منذ منتصف الثمانينات عندما خرجت من المنظمة الدولية للتربية والثقافة والعلوم، عندما لاحظت أنها لا تستطيع التحكم فيها، إذ لا يوجد حق "فيتو" في اليونيسكو.

وليس من محض الصدفة أن تقرر أمريكا -عام 2003- العودة إلى اليونيسكو، لأنها أصبحت تسيطر على العالم ولم تعد في حاجة إلى الأمم المتحدة لتمرير مخططاتها كما يدل على ذلك غزوها للعراق.

إلا أن إنسان العالم الثالث الذي كان حلمه زمن الاستعمار مرتبطا بالوطن، أصبح بعد الاستقلال يحلم بحياة أفضل تزدهر فيها شخصيته، وتنهض فيها ثقافته، وتصان ضمنها كرامته كإنسان وكمجتمع. لكنه ما لبث أن وقع ضحية لوضع دولي يقصيه، لأن القيمين على مجتمعات الوفرة والرفاهية والبذخ، يرفضون أن يدفعوا من فوائض أموالهم ولو قسطا ضئيلا، ضريبة تضامن مع الجزء المستضعف من الإنسانية. بل إن إملاءات البنك الدولي وصندوق النقد الدولي ضاعفت التدهور الذي تعاني به تلك البلدان بسبب فشل عدد من مشاريع الدولة-الأمة.

ورغم أن مسؤولية الدول الكبرى، وعلى رأسها أمريكا، واضحة في ما آلت إليه أوضاع العالم الثالث، فإن هذه قد استغلت ذلك في تشديد خناقها على المستضعفين، والاستحواذ على ثرواتهم بشتى الوسائل والطرق، بدءا بعقود مجحفة، وانتهاء بالاحتلال المباشر كما حدث في أفغانستان وفي العراق.

والغريب أن الأنظمة، في البلدان العربية والإسلامية تتنصل هي الأخرى من مسؤوليتها في تدهور المستوى المعاشي وفي التضييق على الحريات. فتحمل المواطن مسؤولية ألوان الفشل الاقتصادي والثقافي، مما يجعله هو المسؤول وحده عن نفسه، دون أن تعترف بحقه في المشاركة في تسيير مجتمعه، والإسهام في صياغة القرارات التي تحدد مصيره.

دفع هذا بالفئات المسحوقة اقتصاديا، المهمشة سياسيا، شبه الأمية ثقافيا إلى البحث عما يخرجها من هذه البئر السحيقة، ويخلصها من هذا الوضع المتردي، من هنا استجابت دون تردد لشعار "الإسلام هو الحل"، الذي يرفده خطاب نمطي سطحي، يصور لها أنه يكفي أن يتولى الحكم حملة هذا الخطاب، حتى تنجلي الغمة، وتنفرج الأزمة، لأن "الدولة الإسلامية" سوف تضع حدا لكل المظالم وتضمن العمل للجميع. ومن المعروف أن مثل هذا الخطاب يستشهد كثيرا بسلوك الخلفاء الراشدين، ويقدم للجماهير نماذج من حكمهم العادل، فيأخذها في الغد القريب كما كان يعيش مجتمع الصحابة.

وفي حالة كهذه يصعب أن يتقبل الناس البسطاء خطاب العقلانية، والنقاش المعمق في مسائل مثل التي تتضمنها محاور هذه الندوة التي تجرأ رئيس "الجاحظية" والمدير العام للمكتبة الوطنية على تنظيمها. إن هذه الندوة تمثل بداية سير على طريق التفكير المعمق والنقاش الموضوعي، وهو ما يتطلب التخلص من التصور الذي كان استحكم حول تقديس الماضي بقضه وقضيضه.

إن المجتمعات العربية والإسلامية تحتاج إلى علاج بالصدمة، يتمثل في تجريد ماضينا من التقديس الذي تعود عليه الناس. ولن يتأتى ذلك دون اطلاع الناس على عدد

من حقائق التاريخ. فهذا ثالث الخلفاء الراشدين، عثمان بن عفان لم يتحمل النقد الذي وجهه له أبو ذر الغفاري فأمر بإخراجه من المدينة. فسأله أبو ذر مستغربا: أتخرجني من حرم رسول الله؟ قال: نعم وأنفك راغم. فقال: إلى مكة؟ قال: لا. قال: فإلى الكوفة؟ قال: لا. فإلى البصرة؟ قال عثمان: لا، لكن إلى الربذة حتى تموت. وفي رواية أن عثمان أمر بجلده قبل أن ينفى إلى الربذة حيث مات.

وتروي كتب السير أن عثمان بن عفان عندما أمر بجمع القرآن وكتابته في مصحف، أمر بإحراق سائر المصاحف التي كانت تتضمن القرآن كله أو جزءا منه. لكن عبد الله بن مسعود رفض تسليم مصحفه. فأمر عثمان أن يجلد، فجلد وجر من رجله حتى كسر له ضلعان ومنعه عطاءه معاشه فظل ابن مسعود مخاطبا الخليفة حتى توفي هذا الأخير. (انظر تاريخ اليعقوبي). وكتب السير والتاريخ الإسلامي غير شحيحة بأخبار النزاعات والخلافات التي تنشأ بين الصحابة، حول أمور دنيوية، مثل النزاع على حدود أرض زراعية أو مال. وحدث أن يتطور النزاع إلى السب بل والاقتتال كما حدث بين عبد الله بن عمر بن الخطاب وعنبسة بن أبي سفيان. وعندما تدخل خالد بن العاص واعظا لعبد الله بن عمر قال له هذا الأخير: أما علمت أن رسول الله ﷺ قال من قتل دون ماله فهو شهيد.

ومن أصحاب النبي من كان يعوزه الإقدام مثل حسان بن ثابت الذي دعته صفية عمة النبيﷺ في غزوة الخندق إلى قتل يهودي كان يحوم حول الحصن الذي وضع فيه حسان مع النساء والذراري فقال لها: يا ابنة عبد المطلب تعرفين أني لست أهلا لذلك. فتولت هي قتل اليهودي.

تعمدت سرد هذه الأمثلة، لا بهدف الطعن في الصحابة، ولكن للتأكيد على أن نظرة التقديس للماضي ليس لها ما يبررها. فالسلف الصالح، بما فيهم الصحابة، يختلفون وقد يخطئ بعضهم بعضا، وقد يحصل أن يصل الاختلاف بينهم إلى الاقتتال، كما حدث في صفين والجمل.

وكما ذكرت، ليس المقصود بذلك هو النيل من مقام الصحابة؛ فالاختلاف بينهم نتيجة اجتهاد أدت مقدمات بعضهم إلى نتيجة تختلف عما توصل إليه اجتهاد البعض الآخر. ومعروف أن الأمثلة التي سقناها قد وجدت منذ القديم من يدافع عنها بالنظر إلى الهدف الذي كان يقصد إليه هذا أو ذاك. لكن المقصود بذلك هو إفهام البسطاء من الناس بأن نظرة التقديس المطلق للماضي التي استحكمت في عصور الانحطاط، ليس لها أساس من الشرع. خصوصا وأن كتب التاريخ الإسلامي تشتمل على وقائع مزيفة تنسب إلى هذا الصحابي أو ذاك، وضعت من أجل الطعن في علي بن أبي طالب لتحسين صورة خلفاء بني أمية. كما أن هناك روايات وضعت لاحقا لتشويه صورة معاوية وبني أمية الخ..

لقد حال تقديس الماضي دون استجلاء ما يشتمل عليه من نقاط ضعف إلى جانب نقاط قوة، وصرف النظر عن التعمق في بحث أسباب الانحطاط بعد عهود الازدهار. ويكفي أن نستعرض المحنة التي تعرض لها ابن رشد الحفيد، وما ترتب عليها من عرقلة

للاجتهاد المبني على العقلانية وتحكيم الرأي دون إهمال النقل. ومن الواضح أن العقلانية الرشدية تتضمن عددا من المفاتيح تسعفنا في مسعانا للخروج من دهاليز التخلف، ووضع حدا للمتاهات التي أدخلنا فيها الفكر المنغلق العقيم، في نفس الوقت الذي تقدم لنا فيه تفسيرا مقنعا لعوامل الانحطاط الذي ضرب الحضارة العربية-الإسلامية فتوقفت وهي في عز العطاء. ألا يكون ذلك مرتبطا، بوجه من الوجوه، بطبيعة الأنظمة التي تسمح بضرب المفكرين؟!

قدم أكثر من مؤرخ ومفكر أكثر من تفسير لظاهرة الانحطاط، بعضها اقتصادي-تجاري، يتمثل في فقدان البلدان العربية-الإسلامية للأرباح التي كانت تدرها تجارة التوابل بفعل توسط العالم العربي-الإسلامي بين أوروبا والشرق الأقصى، وهو الدور الذي أنهاه الحصار الأوروبي. وهناك من قدم تفسيرا جيوسياسيا عبر تسجيل دور شعوب لا تتوفر على خلفية حضارية، تسلط بعض عناصرها على الحكم اعتمادا على كفاءتها العسكرية فقط، أو عبر استعادة أوروبا لسيطرتها على أهم منافذ البحر الأبيض المتوسط.

في حين أن دراسة فكر ابن رشد خصوصا وتاريخ الفكر العربي الإسلامي عموما يقدم لنا التفسير الرئيسي لتوقف مسيرة الحضارة في بلداننا، وأعني بذلك إغلاق باب الاجتهاد وقمع التفكير الحر. وهذا لا يعني طرح التفاسير الأخرى السابقة، فهي واردة في جميع الأحوال، لكنها تظل ناقصة إذا نحن أهملنا الدور السلبي لسياسة القهر التي انتهجها حكام

مدعومون برجال دين محترفين. ذلك أن تعرض المجتهد والمفكر الحر لنار مزدوجة: سوط الحاكم وتكفير المفتي، أوقف كل محاولة جادة وكل مبادرة فكرية للتجاوب مع المتغيرات العالمية والتكيف مع المستجدات، فأصبح المثقف يلوذ بالصمت أو يساير -نفاقا- ما يقوله رجال البلاط.

ومادام سيف الحاكم هو الذي يتولى حماية العقيدة فلم يكن علماء الدين -إلا ما قل- يشعرون بالحاجة إلى الاستزادة من المعرفة والعلم لحماية الدين بالفكر والحجة والإقناع.

وهكذا ينشأ ظرف يصبح معه الهروب إلى الماضي طبيعيا، وينتج عن ذلك أن يتحصن الناس بالجمود، ويتشبث علماء البلاط بقشور التخريجات السطحية، التي تولد اختلافات تافهة. وكما يقول "كولبريدج" "من بدأ بتفضيل المسيحية على الحق، لا مفر من أنه سيفضل كنيسته أو طائفته أو مذهبه على المسيحية، ثم ينتهي بتفضيل نفسه على الآخرين" وهذا بالضبط ما يفسر بعض ما يعيشه العالم العربي الإسلامي اليوم من مآسي ومحن: اضطهاد التفكير الحر، وعدم الاعتراف بالحق في المغايرة، يفرز التعصب الأعمى لموروث معتقدات تنتقل من جيل لآخر دون فهم، عبر صياغات سطحية تفرغها من محتواها، وهي سطحية يزيد في خطورتها اتساع رقعة المهمشين والمستضعفين. وفي هذه الحالة، وأمام انسداد أبواب الأمل، يصبح هؤلاء وأولئك على استعداد للسير وراء كل من يعبؤهم بشعارات بالغة السذاجة، أو يغريهم بالمال، فيتحولون إلى أدوات يسهل

توجيهها نحو التدمير والتقتيل؛ فليس لديهم شيء يخشون عليه. فإما أن تنصر دعوتهم فيصبحون شركاء في الغنيمة، وإما أن يقتلوا فيدخلون الجنة كما زين لهم.

إن الذين يرهبون الناس بمقولات دينية جوفاء وبناءات لفظية ضحلة خالية من أي مضمون، هم أنفسهم الذين يسكتون الرأي المخالف بالإرهاب القاتل والتدمير الشامل، لأنهم لا يملكون دليلا مقنعا أو حجة دامغة.

هكذا تشكلت جحافل ضخمة، تجندت في حركات تنعت بـ"الإسلامية"، وانتشرت بسرعة، نتيجة الإحباط وخيبة الآمال في الاستقلال من جهة، ونتيجة فراغ روحي وسياسي وثقافي من جهة أخرى. وظهر الحديث، منذ سنوات الثمانين من القرن الماضي عن "الصحوة الإسلامية". ولعل نعت "المد" أدق في التعبير عن هذه الحالة لأن "المد" يعني انتشار ماء المحيط في ساحل مسطح، لا توجد به حواجز تعيق تمدد المياه. وانعدام الحواجز هنا يعني وجود ألوان من الفراغ: روحيا كان أو سياسيا أو ثقافيا، كما يعني انعدام تكوين فكري وتاريخي. فالرأي الواحد الذي يعتمد على الحزب الواحد الذي يخدم الزعيم الواحد ظل هو المعتمد، طيلة عقود. والفراغ الفكري والثقافي ساعدت عليه منظومة تربوية خالية من تدريس التاريخ بصورة حية، تشد التلميذ والطالب إلى ثوابت أمته، دون أن تشل ذهنه عن النقد. فلا مجال فيه لتقييم الحركة الوطنية والثورة المسلحة والكشف عن مواطن الضعف فيها.

يضاف لذلك مسيرة تنمية اهتمت بتشييد المعامل دون أن تهتم بالإنسان الذي يعمل، فكيف إذا انضاف لذلك، في الجزائر مثلا، وجود "تعليم أصلي" استحدث بعد الاستقلال ولم يكن موجودا قبل العهد الاستعماري كما هو الشأن في تونس مع جامع الزيتونة، وفي المغرب مع جامع القرويين، وفي مصر مع الأزهر. فقد زرعت معاهد التعليم الأصلي -أي الديني أساسا- في مختلف أرجاء الوطن دون تأطير بيداغوجي، بل لقد وجدت في ملتقيات الفكر الإسلامي التي كانت تنظم سنويا، سندا لها ودعما. يأتي علماء من مختلف أنحاء العالم الإسلامي، ينتمي بعضهم أو أكثرهم لتيارات سياسية توظف الدين لتحقيق أهدافها. ويتأكد خطر هذه الملتقيات، عندما نعرف أن طلبة المعاهد الدينية يحضرونها بانتظام، ويستمعون فيها إلى توجيهات علماء دين ملتزمين بخط سياسي-فكري معين؛ عدد معتبر من علماء الدين الذين يحضرون تلك الملتقيات عجزوا عن فهم معادلة العصر، فكانوا يحملون معهم مركبات وعقد حرمان أن فشلوا في بلدانهم، فوجدوا الفرصة سانحة للانتقام من فكر قومي عربي يحملونه مسؤولية ضرب تيار الإسلام السياسي وسجن رموزه وإعدام البعض منهم. ويروى أن أحد الشيوخ و"الدعاة" المعروفين، عندما سمع بهزيمة الجيوش المصرية في 5 يونيو 1967 قال: سجدت لله شكرا! لأن الدولة المصرية لم تكن إسلامية!

وقد لاحظت بعض النتائج التي ترتبت على ذلك بالجزائر عندما حضرت إحدى ملتقيات الفكر الإسلامي مطلع الثمانينات فقد كان طلبة معاهد التعليم الأصلي يهتزون لأفغانستان، ولا يتحركون لفلسطين.

إن ذلك المد الإسلامي كان عبارة عن انتشار سطحي، برزت معه مظاهر تدين مثل الإقبال على الصلاة، وخاصة أيام الجمعة، حتى تضيق المساجد فيضطر الناس إلى الصلاة في الشوارع المحاذية، ومثل إطلاق اللحية، ولبس الرداء، ورسم الزبيبة على الجبهة وقد استبشر كثيرون بتلك المظاهر واعتبروها إيجابية ودليلا على أصالة الإسلام في الجزائر.

واجهت التيارات السياسية هذه الظاهرة بنوعين من المواقف، فالمعارضون للنظام رأوا فيها فرصة تسمح لهم بتحويلها إلى قوة سياسية تمكنهم من تقويض النظام وإقامة الدولة الإسلامية. والذين يدافعون عن النظام رأوا أن أحسن وسيلة لتجنب الاصطدام هي مجاراة هذا التيار الجارف ومسايرته وركوب موجته حتى يمكن ترويضه. وهذا ما تم في أكثر من بلد عربي وإسلامي. وهناك حالة ثالثة بالنسبة للجزائر (لا أعرف إن كان لها نظائر في بلدان أخرى) تتمثل في سعي بعض عناصر ورموز الحزب الواحد الحاكم -وهي التي فقدت مناصبها أو نفوذها أو هما معا بعد أحداث أكتوبر 1988- فغازلوا رجال التيار الإسلامي الصاعد.

وجدير بالتسجيل أن الطبقة الحاكمة تعاملت مع هذه الظاهرة دون أن تحاول فهم أسبابها. ولو أنها كانت ملمة بالتاريخ لعرفت أن لهذه الظواهر نظائر في الماضي، تبرز عندما يشعر الناس أن الحكم ابتعد عنهم، أي أنها تحدث كلما اتسعت الهوة بين الحكام والمحكومين، وتتضاعف عندما ينتشر الفساد وتعم الرشوة وتنحل الأخلاق.

ذلك هو ما يفسر السرعة التي انتشرت بها الدعوة المرابطية: فلم يكن يتصور أحد أن تلك الجماعة القليلة التي التفت حول ذلك المثقف الزاهد، القذالي، مرابطة في تلك الجزيرة التي تقع على نهر السنغال، سوف تتحول إلى قوة سياسية وعسكرية تكتسح المغرب، وتحكم الأندلس وجزءا من الجزائر، وهو ما يفسر سرعة انتشار الدعوة الموحدية التي أطاحت بالدولة المرابطية عندما احتكت هذه مع رخاوة الأندلس وتفيأت ظلال بساتينها الخضراء وقيانها البيض.

ومعروف أن حكام الأنظمة العربية اتسعت الهوة بينهم وبين شعوبهم، عندما حل الشعار محل المبدأ، وأصبحت التفاهة والسطحية تهزم الرأي الحصيف والفكر السديد؛ وعندما ثمل الحكام برنين الخطب التي يلقون، وانخدعوا بالتصفيقات التي يأمر بها رجالهم، وصدقوا التقارير الكاذبة التي يرفعها لهم من كلفوهم بإطلاعهم على حقيقة الأوضاع، فكانوا عيونا لهم على الناس، عوض أن يكونوا ضمير الشعب، الذي يجهر بقولة الحق للحاكم ولو كانت مرة.

مع هذا الانتشار الواسع لشعارات "إسلامية" سطحية، يستحيل أن تكون العلاقة الحديثة أو الحداثة علاقة جدلية؛ ومن هنا كان الاصطدام والصراع، بدل الجدل والحوار.

وزاد الأمر تعقيدا أن بعض مفكرين ينعتون بالإسلاميين، يؤولون تأويلا خاطئا، بعض الآيات القرآنية، مثل ﴿وما فرطنا في الكتاب من شيء﴾؛ كما يؤكد بعضهم أن هناك نقاط التقاء عديدة بين الإسلام

والديمقراطية، تتمثل في "أن الحرية في الفكر والعدل في الاقتصاد، هما قيمتان إسلاميتان أصيلتان يفترض أن تكونا مطبقتين في المجتمع الإسلامي" حسب تعبير الأستاذ جمال البناء. وذلك صحيح لا يناقش فيه أحد. لكن قوله بعد ذلك "إنهما كانتا مطبقتين في مجتمع الخلافة الراشدة" فيه نظر، كما تكشف عن ذلك أمثلة عديدة من التاريخ ذكرنا بعضا منها فيما سبق.

إن محاولة التوفيق، بأي ثمن، بين مفاهيم حديثة مثل الديمقراطية ونظمها الدستورية، وبين الإسلام، (وهو ما حاوله غير واحد من مفكري عصر النهضة) يصطدم باختلاف الظروف الزمنية التي ظهرت فيه مبادئ الإسلام المتصلة بالحكم، وتلك التي برزت فيها الديمقراطية في العصر الحديث. ومن ثم يضطر المنظر النهضوي إلى نوع من التمحل لكي يقيم الدليل على التطابق بين أساليب حكم العهود الأولى للخلافة الإسلامية ومفاهيم عصرية حديثة، سواء اتصلت بالحكم مثل الديمقراطية، أو الاقتصاد مثل الليبرالية والاشتراكية.

وليس من المستبعد أن يكون تأخر ظهور علم السياسة والدراسات الاجتماعية في المعاهد العربية والإسلامية هو الذي يفسر نقاط الضعف في معالجة قضايا الهزيمة ومسائل التخلف وكيفيات الخروج منه. ولا يستبعد أن يكون نظام الحكم المستبد سببا في التأخر الملحوظ في هذا المجال. وهناك مثال يجسم ذلك أحسن تمثيل: في عام 1978 زار حاكم نيجيريا معهد العلوم السياسية وكان يديره "علي المزروعي" وهو من ألمع علماء إفريقيا. سأل الحاكم عن مهمة المعهد، فلما قيل له إنه يدرس العلوم السياسية، أمر بغلقه. وترتب على ذلك أن مدير المعهد المذكور لجأ إلى الخارج. وقد كتب عام 1994 مقالا يدعو فيه إلى إعادة استعمار الأقطار الإفريقية جنوب الصحراء، ووضعها تحت الوصاية حتى تبلغ سن الرشد!

إن استعراض أدبيات كتاب ومفكري ودعاة "عصر النهضة" يكشف عن ظاهرة جديرة بالتسجيل والمناقشة: وهي مرتبطة بتصور الدولة المثالية من المنظور الإسلامي؛ فهم عندما يتحدثون عن "الدولة الإسلامية المثلى" وضرورة توفرها على الحرية والعدل، يستشهدون دائما بسلوك الرسول ﷺ ونظام الدولة التي أقامها في يثرب، كما يضربون المثل بدولة الخلفاء الراشدين وخاصة الخليفة عمر بن الخطاب. وكذلك عمر بن عبد العزيز الذي يسميه بعض المؤرخين "خامس الخلفاء الراشدين" رغم أنه ينتمي إلى الدولة الأموية.

ودون الإسهاب في ذكر النماذج النقيضة بدءا بمعاوية بن أبي سفيان وابنه يزيد، وانتهاء بالمأمون والمعتصم اللذين ارتبط اسمهما بمحنة "خلق القرآن"، ومرورا بالوليد بن يزيد بن عبد الملك الذي ينسب إليه أنه أقام مجلس شراب فوق الكعبة وأنه مزق مصحف قرآن لأنه عندما أراد أن يستفتحه وجد الآية "واستفتحوا وخاب كل جبار عنيد" فمزقه وأنشد أبيات شعر يقول فيها ما معناه: إن سألك الله عمن مزقك فقل مزقني الوليد... دون أن نسهب في ذكر النماذج النقيضة لسلوك الخلفاء الراشدين،

يمكن أن نتساءل: لماذا لم يعثر المفكرون الإسلاميون، في سعيهم على إقامة الدليل على أفضلية الدولة الإسلامية ومثاليتها، إلا على تلك النماذج القليلة -حتى لا نقول النادرة- للتدليل على صحة ما يدعون إليه؟ لماذا لم يعثروا خلال قرون ازدهار الحضارة العربية-الإسلامية إلا على عينات محدودة؟

يتولد عن ملاحظة هذه الظاهرة، سؤال آخر: أليست سلوكات تلك العينات مرتبطة بمجتمع يشرب الذي تطبعه بساطة المجتمعات الزراعية أو الرعوية التي لم تعرف تعقيدات الحضارة ومشاكل العمران؟

ثم لماذا يغفلون أمثلة أخرى من العصر الحديث لا تقل عنها روعة، مثل سلوك المسؤولين في السويد مثلا حيث لا يسمح الوزير أو الرئيس لنفسه استعمال تيلفون الحكومة في غرض غير رسمي؟ ألا يشبه ذلك، من بعض الوجوه، سلوك عمر بن عبد العزيز الذي يطفئ الشمعة عندما يبدأ الوالي الذي يستقبله في سؤاله عن أحواله الخاصة، بعد الانتهاء من تقديم تقريره عن أحوال الولاية التي هو مسؤول عنها؟

وهناك خطأ آخر وقع فيه المنظرون النهضويون، في معالجة صدمة الحداثة، عندما يعمدون، في مسعاهم للتوفيق بين إرث التراث وما يسمونه "إيجابيات الحضارة الغربية، إلى استيراد نماذج تنمية من الغرب: فهم يتصورون أنهم إذ يقيمون صناعات حديثة، ويستوردون أدواتها ومنتوجاتها، قد اكتسبوا الحضارة في حين أنهم لم يزيدوا على أن يكسبوا منتجاتها وسلعها التي لا يؤدي تكديسها إلى الخروج من التخلف.

(حكاية الجناح السعودي في معرض دمشق الدولي عام 1957 على ما أظن، إذ عرض في جملة ما عرض محرك طائرة أميركية سأل أحد زوار المعرض: أهذا من إنتاجكم؟ قال له: اشتريناه بفلوسنا).

لذلك لم يكن عمل "النهضة الإسلامية" طوال السنوات الأخيرة يمثل تشييدا ولكن تكديسا للعتاد" المستورد، حسب تعبير مالك بن نبي عام 1964.

يرتبط بهذه الظاهرة فشل البعثات الطلابية إلى بلاد الغرب في استيعاب وتمثل مقومات الحضارة الغربية: فالطالب الذي يتوجه من هذا البلد العربي أو ذاك إلى أوروبا أو أميركا يحمل معه غالبا عقلية تحجب عنه الجوهر، فلا يرى إلا "الواقع الذي انتهت إليه الحضارة الغربية، دون أن يكتشف روحها وتطورها ومسارها"، حسب رأي مالك بن نبي (انظر كتاب آفاق جزائرية). وهذا ما يفسر عجزه عن تبين حركة إبداع القيم المعنوية والاجتماعية التي يرقى بها الكائن البشري إلى مرتبة الإنسان، وهكذا ظلت بلدان العالم العربي-الإسلامي تتساءل على امتداد نحو قرن: كيف نصنع منتجات الحضارة الغربية؟ بدل أن تسأل: كيف نصنع الحضارة؟

لقد تصور عدد كبير من المثقفين العرب أنهم قلدوا الغرب في العناية بالعلوم الإنسانية التي ازدهرت في بلاد الغرب بفعل الاهتمام الذي أولاه الأوروبيون للنصوص التاريخية القديمة من يونانية ولاتينية، لكن

العرب غفلوا عن المغزى والإطار الذي درس فيه مثقفو عصر "الرونيسانس" تلك النصوص القديمة؛ فهم لم يقصدوا أساسا إلى التعبير عن التعلق بالماضي بل قصدوا إلى فهم الماضي حتى يتمكنوا من تأويله بما يؤدي إلى تحريرهم من سجن وقيود فكر القرون الوسطى.

إن الثورة الفكرية التي قام بها رجال الرونيسانس تضمنت في جملة ما تضمنته، التمرد على الآلهة الهوميرية التي تتلذذ بتعذيب الإنسان وتتلاعب بمصيره، وتلهو بما تسلطه عليه من أوضاع وما تحشره فيه من حالات. وإذ تمرد إنسان الغرب على الآلهة، فلم يعد هناك ما يقيد حريته ويعرقل سيره نحو الإبداع، ومن ثم انفتحت الأبواب واسعة نحو ألوان من التقدم العلمي والتقني غير مسبوقة في عالم الإنسانية.

في حين أن دراسة الماضي تحولت عند مثقفينا زمن الاستعمار -إلا ما ندر- إلى تقديس للماضي، فمجدوه بدل أن يحاولوا فهمه وينقذوه، وتغنوا به بدل أن يستخلصوا منه عوامل التحرر والانعتاق.

وقد ساعد على هذه الانزلاق توظيف النظريات المتصلة بعلم الأنتروبولوجيا التي تدرس قيم كل ثقافة ماضية في حدود ماضيها. وهذا ما يتنافى مع حركة التاريخ الذي لا يتوقف، ومع مطلب تناول التاريخ بصورة ديناميكية.

إن الدعوة إلى نقد التاريخ دعوة إلى استعادة التوازن الذي فقدناه: فالتاريخ حركة متواصلة وصيرورة في الزمن، وليست صورة فوتوغرافية تعكس لحظة التقاطها فقط.

إن الإصرار على تجنب مكاشفة أنفسنا بما في تاريخنا من نقاط ضعف، قد تسبب وسيظل يتسبب في اضطراب فكري. فأحد أمراضنا الكبرى هو مرضنا بماضينا: نحن محاصرون بعقد عديدة تسببت فيها أسئلة صعبة طرحتها علينا أزمة الحداثة، زادها تعقيدا أننا نواجهها بخطاب إرادي لفظي. وهذا في ظل وجود أكثر من نمط للتعليم والتوجيه..

كل ذلك تسبب في وجود عدة عقد مرضية لن نتخلص منها إلا إذا أعدنا قراءة تاريخنا قراءة فاحصة، مثلما يحاول الطبيب النفساني أن يقرأ في ذاكرة وذكريات مريضة، حتى يكتشف عقدته بما يسمح بمعالجته وشفائه.

يتحدث منظرو عصر النهضة كثيرا عن العصور الذهبية للحضارة العربية-الإسلامية. ويستشهد دعاة الدولة الإسلامية كثيرا عن نماذج عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز.. لكنهم يسكتون عمدا عن معاوية وعندما أخذا البيعة لابنه يزيد.. يسكتون عن محنة مالك بن أنس الذي جلد لمجرد أنه رفض أن يفتي بما أراده الخليفة..

في مقابل هذا نجد أن الإعلام الغربي يركز في الصور التي تقدمها محطاته التلفزية، وتعاليق صحافييه على ما يتماشى مع المخزون لدى الغرب، من أن الإسلام في الماضي يساوي التعصب، وأن المسلمين إرهابيون في الحاضر.

كانت الباحثة المعروفة، فاطمة المرنيسي حاضرة في مظاهرة 3 فبراير 1991 التي جمعت تيارات مختلفة سياسية وفكرية، ومثقفين كانوا يسيرون جنب لجنب مع أناس بسطاء، معظمهم أميون. لكن محطة TV5 علقت، عند تقديمها لصور المظاهرة بأنها من تنظيم إسلاميين متطرفين يكرهون الأجنبي ويحرقون العلم الفرنسي. لم يحاول الصحفي أن يعرف رأي مختلف الشرائح التي شاركت في المظاهرة، مثل بائع الأحذية في سوق السبت الذي كان يقول لمن يسأله: "لا أثق في أحد، سواء كان ملتحيا أو حليقا". بل إن إحدى القنوات الفرنسية، لم تتردد في استعمال مناظر قديمة لمظاهرات إسلاميين جزائريين، من أجل تقديمها صحبة تعليق ليست له أدنى صلة بالمناظر المعروفة.

إن الشعار الذي رفعه المتظاهرون المغاربة يوم 3 فبراير 1991 احتجاجا على مشاركة دولتهم في قوى التحالف، واحتجاجا على الحرب التي كانت تعد لتحطيم العراق، شعار يخيف: كان المتظاهرون يرددون: "ما سألوناش.. القرار قرارنا".

ومن شأن مثل هذه الصرخة أن تبث الرعب في الحكام الذين يملكون حق القرار وينفردون بتسيير شؤون البلاد دون إشراك للمعنيين في الاستشارة، كما تقول مؤلفة كتاب "الخوف من الحداثة" التي تؤكد: "عندما تعبر الجماهير عن رغبتها في إقامة الديمقراطية، يستقر الخوف حيث تحصن أصحاب القرار. ومن ثم يمكن أن نفهم حرص هؤلاء الذين يمسكون بالقرار الفعلي، محاولتهم نقل الخوف القادم من الغرب وتحويله إلى الديمقراطية، هذه البنت العجيبة والجذابة التي أنجبها الغرب".

ويعتبر أكثر من ملاحظ أن الممارسات التي تشهدها الساحة العربية في السنوات الأخيرة، تهدف إلى تجريد الديمقراطية من أية مصداقية. فالديمقراطية "الصورية" هنا وهناك من شأنها أن تؤدي إلى وأد الأمل الوليد. خصوصا عندما تكون الأغلبية الساحقة من الجماهير مشغولة بالجري وراء "الخبزة" كما يقال. ولاشك أن تعدد الأحزاب وتكاثرها بصورة أميبية، إضافة إلى عدم فعاليتها لن يحسن صورة الديمقراطية.

إن الطموح للحرية والديمقراطية قديم في المجتمعات كلها، بما فيها المجتمعات العربية-الإسلامية. وهذا ما يفسر في نظر الأستاذة فاطمة مرنيسي ظهور "معارضين حاولوا قتل القائد في الوقت الذي يحاول فيه هو تصفيتهم".



بناء على ذلك تعتبر أن "رقصة الموت هذه تمثل المكبوت لدى المسلم، مكبوت لأنه يسبح في الدم وفي عنف لا تسمح أية حضارة بظهوره على السطح" انطلاقا من هذا التحليل تعتبر أن الغرب "يفزع لأنه يجبر المسلمين على استخراج جثث كل المعارضين من رجال الدين أو من المستهترين، ومن مثقفين وصنايعية مغمورين أعدمهم الخلفاء، جثث كل الذين حكم عليهم بالإعدام مثل المتصوفة والفلاسفة لأنهم، كما يشرح ذلك القصر، يرددون أفكارا غريبة جاءت من اليونان والهند والديانات الفارسية القديمة"

***(Islam-Démocratie. ALBIN Michel, Paris.1992 La peur modernité, p.25 Conflit)***

يشتمل هذا التحليل على أفكار تستحق أن تكون موضوع تأمل وتفكير في مسعانا للتحرر من العقد والتخلص من المركبات، حتى نستطيع أن ننظر في ماضينا دون انخداع، ونتطلع إلى المستقبل دون خوف.

تلك مجموعة من الملاحظات نعتبر التذكير بها ضروريا عندما نتعرض إلى بناء الدولة في بلداننا متصلة بالعلاقة بين الإسلام ومشاريع التحديث.

ذلك أن التيارات الإسلامية على ما بينها من اختلاف، تشكل جزءا من الفضاء السياسي في بلداننا. ومن هنا فإن المراهنة على اختفاء "l'Islamisme" كما يتصور بعضهم خطأ فادح.

لأن وجود مناخ مثل المناخ السائد في الجزائر منذ ما يقرب من عقدين، يساعد على تفريغ الإسلام السياسي: تراجع القدرة الشرائية، فشل مشاريع التصنيع والثورة الزراعية، وجود سياسة تعليمية توحي تطبيقاتها بأن طابع الارتجال في رسم خطوطها يغلب على طابع التفكير والدراسة الموضوعية، سحق الطبقة الوسطى التي محيت من الوجود محوا بعد أن كانت تمثل أحد دعائم الدولة بعد الاستقلال، كل ذلك يدفع المحرومين دفعا إلى البحث عن مصادر الأمل. إذ أن هناك حقيقة بديهية، كثيرا ما يغفل عنها المتربعون على قمة هرم السلطة وهي التي تتلخص في أن المرء يستطيع أن يعيش ولو لم يتوفر له الحد الأدنى من الخبز، لكنه لا يستطيع أن يحيا دون أمل.

منذ مؤتمر باكو في 1922 إلى مشروع مؤتمر القارات الثلاث الذي كان مبرمجا لأن ينعقد في هافانا بداية النصف الثاني من سنوات الستين، ما فتئ الثوريون والوطنيون يعدون الملايين بالرفاهية التي يحققها الاستقلال، في هذا البلد أو ذاك، أو الجنة التي تقيمها الاشتراكية.

إذ اصطدم الناس بالواقع المرير، فإن أمل المحرومين ينصرف إلى "جنة" اللجوء إلى الخارج، أو إلى الجنة التي وعد بها المسلمون في الآخرة.

لذلك يخطئ خبراء وعلماء السياسة الذين يعتقدون أن السيناريو الذي حطم المعسكر الشيوعي، هو نفسه الذي سوف يحطم التيارات الإسلامية أو الإسلاموية. أي أن جاذبية الحرية الفردية وتأثير مجتمع الرفاه الغربي سيحطم تلك القوة الإسلاموية غدا كما تحطمت الكتلة الشيوعية بالأمس.

لأن ارتباط الرفاه الغربي باقتصاد السوق والعولمة يجعله عاجزا عن حل مشاكل المحرومين والمهمشين في البلدان المتخلفة.

وهناك عامل آخر ينبغي أن يؤخذ في الاعتبار عند بحث سبل التخلص من الاتجاه الإسلاموي المتطرف، وهو يتمثل في الإغراء الذي تقع فيه السلطة عندما تتصور أن القوة كفيلة بتحقيق ذلك الهدف. إذ يتولد عن ذلك شعار يرفع في كل البلدان العربية وهو ضرورة أن تكون "الدولة قوية" حتى تسترجع هيبتها. وفي هذه الحالة يلتبس

الأمر على أولياء الأمر الذين يخلطون بين قوة الدولة وقوة أجهزتها الأمنيـة. بـل إن التأكيد على ضرورة "تقوية الدولة باستمرار دليل على أنها ضعيفة باستمرار" حسب تعبير الأستاذ عبد الله العروسي وهذا ما كان أكده قبل ذلك، الأستاذ هشام جعيط عندما كتب: "إن الدولة العربية مازالت لا عقلانية، واهية، وبالتالي عنيفـة، مرتكـزة علـى العصبيات والعلاقات العشائرية".

وإذا كانت العلاقات العشائرية قد زالت إلى حد ما في شكلها التقليدي (وهي لعبت دورا معتبرا إيجابيا أو سلبيا في الماضـي) فإنها ظلت موجودة، مع تعرضها لشيء من التفكك وإعادة الهيكلة إن صح هذا التعبير، وذلك بفعل الهجرات الريفية إلى المدن من جهة، وامتداد ما يسمى بالعمران الحضري إلى الأحياء القصديرية من جهـة أخـرى. فأنت تلحظ الأطباق التي تلتقط الفضـائيات ملتصقة بالصفائح القصديرية التـي تعلـو سطوح تلك الأحياء، كما تلحـظ سـيارات المرسيدس الفاخرة واقفة أمام بعض المنازل القصديرية. لذلك لا غرابة في أن تتأثر تلك الأحياء بتحولات اجتماعية-سياسية، مثـل الأيديولوجية الإسلاموية بالنسبة لجمـاهير المحرومين، والفكر التغريبي بالنسبة لجزء من النخبة.

في هذا الإطار برزت "عصبية" جديـدة هي عصبية المصالح و"الأسـلاك": سـلك أعوان الدولة، عسـكر، رجـال أعمـال، مسؤولون أمنيون الخ.. وظفت لفائدتها بقايا العصبيات التقليدية في نفس الوقـت الـذي جلبت عناصر نخبوية سواء كانت تنتمي إلى الجيل الجديد أو إلى جيل أقدم، علمـا بـأن العوائد المالية للقنوات والمصالح الاقتصادية والتجارية الجديدة تستعمل في لحـم هـذه العصبية أو العصبيات الجديدة.

من هنا لم يعد فضاء العصبيات الجديدة هو قرية الجد الأكبر أو كبيـر الـدوار، أو شيخ العشيرة، ولكن هو المدينة المسـتحدثة نتيجة تراكمات تـنـتظم الأحيـاء الفـاخرة وتخترق الأحياء القصديرية في نفس الوقت.

هذه العصبيات الجديدة هي التي تمثـل الفضاءات التي تتحرك فيها أجهزة السـلطة والقوى السياسية المختلفة. من هنا ضرورة التفرقة بين الدولة والأجهزة. فقـد تكـون الأجهزة الأمنية قوية والدولة ضعيفة، كمـا يسجل ذلك الخبراء في أكثر من بلد إسلامي عربيا كان أو غير عربي.

أي أن الاعتماد على البطش والقوة فقط لإقرار الأمن دون التكفل بمشـاكل الفئـات المحرومة، يساعد علـى تغذيـة التيـارات الإسلامية المتطرفة، أو الإسـلاموية كمـا يسميها كثيرون الآن.

في ظل مثل هذا الوضع يصعب -إن لم يكن مستحيلا- إقـرار خطـاب عقلانـي، خصوصا مع عودة تفشي الأمية، ووجـود منابر عديدة تخاطب الجماهير الأمية تحـت عنوان الوعظ والإرشاد الـديني. إن تلـك المنابر تمثل في الواقع تعليما موازيا وتكوينا مستمرا لأميين مستعدين لتصديق كـل مـا يقال لهم طالما اتخذ لبوس الدين وتسـربل بالعقيدة.

من الصعب في مثل هذه الحالـة أن تفهم الجماهير مثل هذه المقولة التي يطرحها الحداثيون:

-لا وجود لحداثة خارج النموذج الغربي. فالديمقراطية البرلمانية وإيديولوجية حقوق الإنسان ودولة القانون، تعتبر مرغوبا فيها أخلاقيا، ومجدية من الزاوية الاقتصادية.

لكن بما أن هذه المفاهيم الحديثة ظهرت أول ما ظهرت في أوروبا المسيحية فإن ذلك يجعلها مشبوهة في نظر الخطاب الإسلاموي الذي يسهل عليه ترويج فكرة ارتباطها بالاستعمار.

فقد فسر مالك بن نبي جمود الفكر الإسلامي في المغرب العربي رغم جواره للعالم المسيحي واحتكاكه به، بأن ذلك قد تم في إطار الاستعمار: فالإسلام في المجال المتوسطي لم يستفد من الفكر المسيحي، ولم يجبر إنسان ما بعد الموحدي على تغيير نفسه. على هذا الأساس يبدو الإسلام في مجال البحر الأبيض المتوسط وراثيا من خلال الباشا وسيده السلطان العثماني، وقبليا بدويا على مستوى الأمير العربي-البربري، ودوغمانيا منغلقا تحت سلطة شيخ الزاوية. (انظر آفاق جزائرية).

ثم إن بعض المفاهيم الغربية الحديثة، مثل اللائكية، مرتبط بالاستعمار: فهذا المصطلح له وقع في الغرب يختلف عنه في المجتمعات العربية الإسلامية.

ففي فرنسا مثلا يعني أن المجتمع الفرنسي في تفاعله مع الثورة الفرنسية استطاع أن يضع حدا لوصاية الكنيسة؛ وأدى ذلك إلى تحرر الشأن السياسي من تسلط القوانين المسيحية، وهو ما يعني ضمان الحقوق والحريات بالنسبة للأفراد والأقليات.

في حين أن هذا المصطلح، يكتسب طعما آخر لدى الشعوب التي تعرضت للاستعمار: فهو بدل أن يحمل معه مذاق الحرية وقيمة الانعتاق كان مرادفا للهيمنة والتسلط وانتصار جيوش الكفر على جند الإسلام. ومن ثم أصبحت اللائكية في مخيال المسلم (المهزوم والمتخلف في آن واحد) مرادفة للقضاء على القيم والمفاهيم الإسلامية، إذا انتهى الأمر في الجزائر مثلا بالقضاء على معاهد التكوين العربي-الإسلامي، والاستيلاء على الأوقاف الإسلامية، وتقزيم الشريعة وحصرها في قانون الأحوال الشخصية.

يضاف لذلك، بالنسبة للجزائر، أن اللائكية الفرنسية في الوقت الذي ضمنت فيه حقوق الأقلية اليهودية والأقلية المسيحية، سحقت حقوق الأغلبية المسلمة. لذلك كان علماء الإصلاح الديني يطالبون بتطبيق مبدأ فصل الدين عن الدولة، على الجميع، مسلمين وغير مسلمين.

لا بأس في هذا السياق أن نفتح قوسين هنا لتسجيل أن الفكر الإصلاحي كان متفتحا في الماضي أكثر بكثير مما يتصوره كثيرون ممن لم يطلعوا على كتابات رجاله، الدينية والسياسية. ويكفي أن نستشهد بما كتبه ابن باديس عندما توفي كمال أتاتورك؛ فقد نشر في عدد الشهاب الصادر بتاريخ نوفمبر 1938 يمجد فيه كمال أتاتورك، بوصفه عسكريا انتصر على المستعمرين الإنكليز والفرنسيين، وبوصفه رجل دولة خلص شعبه من نظام متهرئ، هو الخلافة

العثمانية التي لم تعد تصلح للعصر. وعندما يتعرض لمسؤوليته في إلغاء أحكام الشريعة، يتساءل: من هو المسؤول عن ذلك؟ ثم يجيب:

"...المسؤولون هم خليفة المسلمين، وشيخ إسلام المسلمين ومن معه من علماء الدين وشيوخ الطرق المتوفون. أما خليفة المسلمين فيجلس في قصره تحت سلطة الإنكليز المحتلين لعاصمته ساكتا، أستغفر الله، بل متحركا في أيديهم تحرك الآلة لقتل حركة المجاهدين بالأناضول، ناطقا بإعلان الجهاد ضد أمير المؤمنين. وأما شيخ الإسلام وعلماؤه، فيكتبون للخليفة منشورا يمضيه باسمه، ويوزع على الناس بإذنه، وتلقيه الطائرات اليونانية برضاه، يبيح فيه دم مصطفى ويعلن خيانته ويضمن السعادة لمن يقتله. وأما شيوخ الطرق الضالون وأتباعهم المؤمنون فقد كانوا أعوانا للإنكليز وللخليفة الواقع تحت قبضتهم، يوزعون ذلك المنشور ويثيرون الناس ضد المجاهدين..."

"لقد ثار مصطفى كمال حقيقة ثورة جامحة، ولكنه لم يثر على هؤلاء الذين يسمون بالمسلمين. فألغى الخلافة الزائفة وقطع يد أولئك العلماء عن الحكم، فرفض مجلة الأحكام واقتلع شجرة زقوم الطرقية من جذورها، وقال للأمم الإسلامية عليكم أنفسكم وعلى نفسي، لا خير لي في الاتصال بكم مادمتم على ما أنتم عليه، فكونوا أنفسكم ثم تعالوا نتعاهد ونتعاون كما تتعاهد وتتعاون الأمم ذوات السيادة والسلطان".

ومادمنا في ذكر ابن باديس، لا بأس أن نتعرض لموقفه من إدخال البنت الجزائرية إلى المدرسة الفرنسية.

كان بعض المفرنسين الجزائريين أثاروا مسألة تعلم البنت الجزائرية وإدخالها إلى المدرسة الفرنسية منذ سنوات العشرين. وكان الفرنسيون يشجعون هذا التوجه، لأنهم يعرفون أنهم يستطيعون من خلال البنت التي تتأثر بالثقافة الفرنسية، أن يؤثروا عبرها، عندما تصبح أمًّا، في تغيير العقلية الجزائرية التي كانت ترفض الاستعمار وترفض لغته، خصوصا وأن محاولاتهم في القرن التاسع عشر فشلت رغم الإمكانيات التي سخروها لجمعية الآباء البيض والأخوات البيض.

لذلك طلب بعض المتعلمين بالفرنسية من الشيخ عبد الحميد بن باديس أن يلقي محاضرة في الموضوع.

اغتنموا وجود ابن باديس في "فوردي لو" (برج الكيفان) حيث كان يقضي أيام إجازته؛ كان ذلك في أوت 1929.

وقد تولى بنفسه تلخيص محاضرته تلك ونشر خلاصتها في عدد الشهاب الذي صدر في نوفمبر 1929، بعنوان "الرجل المسلم الجزائري" وفيما يلي نص الملخص كما كتبه ابن باديس:

"ألقيت محاضرة في هذا الموضوع بنادي الترقي بالعاصمة في شهر ربيع الأول. وفيما يلي أكتبها على ما بقي في ذهني، كنت ألقيتها ارتجالا وإذا شذ عني شيء فلا يكون إلا قليلا".

### سبب اختياري للموضوع:

كنت –وأنا قادم للعاصمة من مصيف "حصن الماء"–أحوم على موضوع أختاره للمحاضرة التي اقترحها علي أعضاء النادي المحترمون. فوقع فكري على المرأة وحالتها وواجباتها وحقوقها. وبينما أنا أفكر فيها وأجمع أطراف الحديث في شأنها إذا أنا برجل مسلم جزائري ببرنوسه وقنوره وقف أمامي –لم يقف أمام حسي ولكن وقف أمام خيالي– وأخذ ذلك الرجل يخاطبني بشدة وعنهجية ويقول:

"أنتم تفكرون في تعليم المرأة فلمن تعلمونها؟ لي أنا الرجل الجاهل ليقعن لها ما يقع للعالم الضعيف المغلوب من الجاهل القوي الغالب. ومن يعلمها؟ أنا الجاهل. كيف أترك نفسي وأعلمها؟

أنتم تفكرون في نزع حجابها وخلطها بالمجتمعات. ألا تخافون عليها غيرتي فلأقاتلن عليها...

إذا أردتم التفكير الصحيح والإصلاح المنتج ففكروا فيّ قبلها، فأنا أبوها، وزوجها، ووليها لأنه فيه خيرها وشرها.

وإذا أردتم إصلاحها الحقيقي فارفعوا حجاب الجهل عن عقلها قبل أن ترفعوا حجاب الستر عن وجهها، فإن حجاب الجهل هو الذي أخرها. وأما حجاب الستر فإنه ما ضرها في زمان التقدم فقد بلغت بنات بغداد وبنات قرطبة وبنات بجاية مكانا عاليا في العلم وهن متحجبات. فليت شعري ما الذي يدعوكم اليوم إلى الكلام في كشف الوجوه قبل كل شيء..

فأمام هذا الرجل الخيالي المرعب وحججه الدامغة ما وسعني إلى العدول عن التفكير في المرأة إلى التفكير في الرجل فاخترت موضوع المقالة: "الرجل المسلم الجزائري".

### المراد من الموضوع:

هذا موضوع مجمل، فالرجل المسلم الجزائري موضوع بحوث طويلة من نواح عديدة لكنني أتكلم عليه من نواح ثلاث، رجولته، إسلاميته، جزائريته.

### الرجل:

خلق الرجل قويا، متهيئا بما منح من القوة للقيام بما يقتضيها من عظائم الأمور وجلائل الأعمال، للإنسانية التي هو فرد منها، للوطن الذي هو من نباته، وللبلد الذي هو من سكانه، للبيت الذي هو رئيسه.

هو رئيس البيت، و"الرجال قوامون على النساء" فعليه واجب الرعاية: بالسعي والتكسب، بالتهذيب والتعليم، للزوجة، للأبناء للبنات "يا أيها الذين آمنوا قو أنفسكم وأهليكم نارا وقودها الناس والحجارة" وله حق الولاية "وللرجال عليهن درجة" درجة الولاية بالنظر والتدبير، والتنظيم والتسيير، فهو السيد في بيته ليكون سيدا في قومه. والسيادة الحقيقية إنما هي بالنفع والعمل المنتج. فسيد البيت هو الأكثر عملا والأجلب نفعا له، وسيد الوطن هو الأعمل والأنفع في سبيله. فالسيادة حظ العاملين على درجاتهم في الأعمال.

**المسلم:** هو المتدين بالإسلام. والإسلام عقائد وأعمال وأخلاق بها السعادة في

الدارين. أما تحصيلة السعادة الآخرة فما بها على أحد من خفاء.

وأما تحصيله لسعادة الدنيا فقد صار في هذه العصور المتأخرة عند كثير من الناس مما يخفي، مع أن دعوته إلى تحصيل السعادة والسيادة الدنيا في آيات القرآن العظيم كثيرة جدا.

فدعا إلى العلم بمثل قوله تعالى ﴿وقل رب زدني علما﴾ وللفلاحة بمثل قوله تعالى: ﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾ وإلى الصناعة وإتقانها بمثل قوله تعالى: ﴿أن اعمل سابغات وقدر في السرد﴾ وإلى التجارة بمثل قوله تعالى: ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله﴾، كما سمى العبادة من فضل الله فقال تعالى: ﴿ولا آمين البيت الحرام يبتغون فضلا من ربهم ورضوانا﴾.

وهو إلى هذا دين السلامة و"المسلم من سلم الناس من لسانه ويده" ودين المحبة "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه" ودين الترقي بالعلم "قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون" ودين السيادة بالعدل، والسعادة بالإحسان "إن الله يأمر بالعدل والإحسان".

**الجزائري:**

إنما ينسب للوطن أفراده الذين ربطتهم ذكريات الماضي، ومصالح الحاضر، وآمال المستقبل، فالذين يعمرون هذا القطر وتربطهم هذه الروابط هم الجزائريون.

والنسبة للوطن توجب علم تاريخه، والقيام بواجباته، من نهضة علمية، واقتصادية، وعمرانية والمحافظة على شرف اسمه، وسمعة بنيه، فلا شرف لمن لا يحافظ على شرف وطنه، ولا سمعة لمن لا سمعة لقومه.

**طريق العلم بهذا والعمل به:**

هذه الحقائق التي ذكرناها، بها يكون الرجل، والمسلم مسلما والجزائري جزائريا، فتهذيب الرجل وتعليمه لا يكون إلا بالعلم والعمل بها وما ذلك إلا ببثها: بالمحاضرات في النوادي، بالدروس العامة في المساجد بالخطب الجمعي على المنابر.

وإذا كانت هذه طريقنا للتعليم العام فعلينا أن نجعلها في أول ما نهتم به من شؤون إصلاحنا إذ لو كانت هي كما يجب أن تكون وقامت بواجباتها كما يجب أن تقوم لكنا على حال غير ما نحن عليه اليوم.

وفي كثير من الرجال المتصلين بها لنا أعظم الآمال.

**شقيقة الرجل وشريكته:**

إن العناية بالرجل تستلزم العناية بالمرأة شقيقته في الخلقة والتكليف وشريكته في البيت والحياة.

هما زوجان متلازمان لا تكمل الوحدة البشرية إلا بكمالهما. وما الوحدة البشرية في ضرورية الزوجين لتكوينها إلا كسائر المخلوقات الساري عليها قانون الزوجية العام. ويبتدئ ذلك في أصغر جزء وأول مادة للتكوين، وهو الجوهر الفرد في اللسان العلمي القديم، والكهرباء في اللسان العملي الحديث، فإنه مركب من قوتين زوجين موجبة وسالبة مصداق قوله تعالى: ﴿ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون﴾،

ويعم هذا القانون جميع المخلوقات ومنها الإنسان، كما قال تعالى: ﴿وخلقناكم أزواجا﴾.

هذا دليل الخلقة على ما بين الرجل والمرأة من لحمة اتصال، وما لكل واحد منهما على الآخر من توقف لبلوغ الكمال.

أما أدلة ذلك من الشرع فآيات عدة. منها قوله تعالى: ﴿هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها﴾ ﴿والله جعل لكم من أنفسكم أزواجا﴾ ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾ ﴿هن لباس لكم وأنتم لباس لهن﴾.

**هو الأول، وهي الثانية:**

هما –على ما بينهما من هذا التشارك والتلازم والاتصال– فإنه هو المقدم عليها– والقيوم على شأنها والمسؤول عن إنهاضها.

تشهد بهذه الفطرة الظاهرة في ضعف خلقها، والتاريخ البشري بما فيه من مدنيات قديمة وحديثة كلها قامت على كواهل الرجال. ويشهد به الدين في قوله تعالى: ﴿الرجال قوامون على النساء﴾.

**المرأة المسلمة الجزائرية:**

نرى حقا علينا بعدما تكلمنا على الرجل المسلم الجزائري أن نتكلم شيئا عن المرأة المسلمة الجزائرية من نواحيها الثلاث أيضا.

**المرأة:**

خلقت لحفظ النسل، وتربية الإنسان في أضعف أطواره ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهرا﴾ فهي ربة البيت وراعيته والمضطرة بمقتضى هذه الخلقة للقيام به. فعلينا أن نعلمها كل ما تحتاج إليه للقيام بوظيفتها ونربيها على الأخلاق النسوية التي تكون بها المرأة امرأة لا نصف رجل ونصف امرأة. فالتي تلد لنا رجلا يطير خير من التي تطير بنفسها.

**المسلمة:**

﴿لهن مثل الذي عليهن بالمعروف﴾ فعلينا أن نعلمها ما تكون به مسلمة، ونعرفها من طريق الدين مالها وما عليها ونفقهها في مثل قوله تعالى: ﴿إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجرا عظيما﴾.

**الجزائرية:**

بدينها ولغتها وقوميتها فعلينا أن نعرفها حقائق ذلك لتلد أولادا منا ولنا. يحفظون أمانة الأجيال الماضية للأجيال الآتية، ولا ينكرون أصلهم وإن أنكرهم العالم بأسره، ولا يتنكرون لأمتهم ولو تنكر لهم الناس أجمعون.

**الطريق الموصل إلى هذا:**

هو التعليم: تعليم البنات تعليما يناسب خلقتهن ودينهن وقوميتهن، فالجاهلة التي تلد أبناء للأمة يعرفونها مثل أمهاتنا –عليهن الرحمة– خير من العالمة التي تلد للجزائر أبناء لا يعرفونها، تعليم كل واحد لأهله بما عنده من علم.

ويوم نسلك هذا الطريق في تعليم المرأة، والطريق السابق في تعليم الرجل سلوكا جديا نكون –بإذن الله– قد نهضنا بهما نهضة صحيحة نرجو من ورائها كل خير وكمال.

شبيه بهذا الموقف ما حدث أثناء حرب التحرير متصلا بالحجاب. كان السفور في العهد الاستعماري محدودا. قليلة هن النساء اللواتي يخرجن سافرات. بعض المثقفات بالفرنسية يخرجن سافرات.

وإذا كان السفور –على ندرته– قد صدم الناس في بداياته، فما لبث أن تعودوا عليه ولم يعد يثير أي اندهاش أو امتعاض.

ذلك هو الوضع الذي كان قائما عشية اندلاع الثورة. مع انتشار رقعة الكفاح المسلح لم تتخلف المرأة عن الانضمام إلى الثورة، سواء كفدائية أو مسبلة أو جندية. تعزز الاتجاه إلى السفور، لأن الحجاب غير عملي بالنسبة للجندية.

لكن عندما رجع الجنرال دي غول إلى الحكم، كان سوستيل –الذين كان من أشد المتحمسين له في بداية الأمر– يلح على أن الحل الوحيد هو إدماج الجزائر في فرنسا. وعلى ذلك الأساس كان يعتبر سفور المرأة الجزائرية ضروريا لتحقيق خطة الاندماج.

أثناء زيارة الجنرال دي غول لمدينة قسنطينة، خلال الشهور الأولى لعودته (في شهر أكتوبر 1958 إن لم تخني الذاكرة) نظم رجال سوستيل عملية تتمثل في تضمين خطاب الجنرال دعوة إلى السفور. وأحضروا في الوقت نفسه امرأة محجبة (هي ابنة أحد موظفي ولاية قسنطينة) لم يسبق لها أن تحجبت قبل ذلك اليوم. فما أن تفوه الجنرال بدعوته، حتى نزعت حجابها استجابة لدعوة السفور.

كانت الأجهزة الفرنسية تتصور أن هذا المثل سوف يحتذى به. لكن النتيجة كانت عكس ذلك فقد لوحظ أن عددا من السافرات تحجبن.كرد فعل على الرغبة الفرنسية.

استشهد فرانز فانون بهذه الظاهرة في إحدى مقالاته وضمنها بعض فصول كتبه التي ظهرت أثناء حرب التحرير.

وقد أعجب بفانون مؤرخ وعالم اجتماع إيراني هو علي شرياني الذي تتلمذ على جاك بيرك في نهاية النصف الأول من القرن الماضي. ودخل السجن في عهد الشاه. وقد سعى هذا العالم الشيعي إلى أن يجعل من الإسلام الشيعي قوة رقي وتقدم بما يؤدي إلى غرس قيم الإسلام في قلب الحداثة (وما يمكن أن يقال بين قوسين هو أن مالك بن نبي قام بمحاولة مماثلة عندما أراد أن يغرس الحداثة في قلب الإسلام). وقد وجد عالم الاجتماع هذا في كتابات فانون –رغم إلحاده– مادة حوار كانت موضوع مراسلة بين الرجلين. فقد كتب له فانون ردا على مراسلة سبقت من علي شرياني يقول: "... حتى وإن كنت لا أشاطرك مشاعرك فيما يتصل بالإسلام، فإني أقدر فكرتك القائلة بأن الإسلام يملك أكثر من أية قوة اجتماعية أو إيديولوجية أخرى، القدرة على مناهضة الاستعمار، ويتمتع بخاصية مناهضة للغرب. أتمنى أن يتمكن مثقفوكم من أن ينفخوا الحياة في الجسم الجامد والمخدر للشرق الإسلامي، حتى تستعيد شعوبه الوعي وتؤسس إنسانا آخر لحضارة أخرى. إني أخشى أن يؤدي

العمل على إحياء روح التعصب الديني إلى أن تبتعد الأمة في صيرورتها عن مستقبلها وتتكفئ على ماضيها" توفي شرياني عام 1977، لكنه عرّف إيران بأفكار فانون وخاصة فيما يتصل بحجاب المرأة، حتى إذا قامت الثورة الإسلامية في إيران، ظهرت ملصقات ضخمة يحملها المتظاهرون تقول: "التشادور شوكة في عين الاستعمار"، بتوقيع فرانز فانون. وعندما يسأل بعض الصحافيين الأجانب: رجل الشارع: من يكون فانون، يكون الجواب: لست أدري، لكنه أحد رجالنا ولاشك.

والخاصة التي يمكن أن نخرج بها من هذا العرض، هي أن التراث، سواء منه ما يرجع إلى فترة النبوة، أو فترة الخلفاء الراشدين أو بعد ذلك، أو ما يعود منه إلى عهد أقرب، يتضمن تصورات يمكن أن تستثمرها في حل معضلة العلاقة بين الإسلام و الحداثة، فيما يتصل ببناء الدولة، بما يجعل هذه العلاقة جدلية بدل أن تكون علاقة صراع ورفض مطلق. فهذا الكواكبي يصور الاستبداد تصويرا دقيقا عندما يقول:

"المستبد يتحكم في شؤون الناس بإرادته لا بإرادتهم، ويحاكمهم بهواه لا بشريعتهم، ويعلم من نفسه أنه الغاصب المعتدي فيضع كعب رجله على أفواه الملايين من الناس يسدها عن النطق بالحق والتداعي بمطالبته"

(الكواكبي، الأعمال الكاملة ص340)

وهذا عن رفاعة الطهطاوي يعلق قبله على دستور 1830 الفرنسي قائلا:

"لنذكر لك، وإن كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى، لتعرف كيف حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم وكثرت معارفهم وتراكم غناهم".

وبالنسبة لتراث الجزائر غير البعيد، نجد الأمير عبد القادر الذي لم يبق في ذاكرة الناس منه إلا رجل السيف في حين أنه كان أيضا رجل فكر وقلم واجتهاد، حاول في خضم الحرب، أن يبني دولة عصرية حقيقية لا مجازا.

فلم يغب عن بعض الذين ترجموا له من الغربيين الذين عاصروه، مثل الإنكليزي شارل هنري شرشل، مثل الدانماركي ديناسين (A.V.DINENSEN) أن يسجلوا دور رجل الدولة الذي لم تغيبه شخصية القائد العسكري؛ لكن قليل هم الذين سجلوا تفطنه للبعد الفكري اللازم توفره في كل مسعى لبناء الدولة الحديثة.

لكن معاصريه الذين فاتهم أن يسجلوا هذا البعد في تفكير الأمير عبد القادر معذورون، لأن خطته لبناء الدولة كانت تتضمن، عمليا، مرحلتين: مرحلة أولى تتمثل في سعيه إلى تعزيز البعد الروحي في المقاومة المسلحة ضد الفرنسيين، حتى لا تكون الحرب مجرد سجال بين قوتين ماديتين؛ إذ في هذه الحالة، ينجذب الجزائريون المسلمون، في حالة الهزيمة العسكرية، نحو الجناح الفرنسي. لذلك كان حرص الأمير قويا على العناية بالجانب الفكري والثقافي والروحي في تعبئة شعبه ضد الفرنسيين. ويكفي إلقاء نظرة على الجهود التي بذلها في هذا الميدان للتأكد من ذلك.

وقد تفطن ضابط عسكري فرنسي معاصر لذلك، وهو الكابتان "دونوفو" ( De NEVEU) الذي وضع كتاب عن رجال الطرق والزوايا، بعنوان "Les Khouans"،

ويقصد بذلك "الإخوان" وهو الوصف الذي كان يطلق على مريدي الزوايا الطرقية. وتجدر الإشارة إلى أن الطبعة الأولى من هذا الكتاب صدرت عام 1845 أي أثناء الحرب التي قادها الأمير. وهذا الضابط الفرنسي لم يكن رجلا عسكريا فقط، فقد كان أيضا عضوا في اللجنة العلمية الفرنسية. فهو يقول في كتابه هذا ما يلي:

"إن عهدا جديدا بدأ بالجزائر، فالحرب نفسها التي اندلعت الآن تبدو ذات طابع يختلف عن طابع الحروب التي سبقتها، فقبل عام 1837 و1842، كان عبد القادر يحارب بنية تكوين قومية عربية وإقامة دولة ذات سيادة. أما اليوم فقد تغيرت أفكار عدونا واتخذت الحرب طابعا دينيا. إن الأمير عبد القادر في هذا الوقت على العكس مما كان عليه الأمر قبلا، يعترف بعجزه عن أن يطرد عن أرض الإسلام المسيحيين الذين فتحوها، لكنه لا يعترف بشرعية الحكم الفرنسي وإدارته لشؤون المسلمين. إنه لا ينازعنا الحكم الزمني فقط، ولكنه يريد أيضا أن يبعد سلطة مسيحية عن الضمائر والمعتقدات الجزائرية. إن الذي يتواجه الآن في نظره ليس هو العربي والفرنسي، ولكن هي المعتقدات المسلمة والمسيحية هي التي تشغل باله، إن الحرب الوطنية تنطفئ وتختفي، بينما يكبر الصراع الديني ويتطور".

(انظر كتاب ***affrontements culturels dans l'Algérie coloniale: yuonne Turin (p110-111***

إن هذه الفقرة وردت في كتاب صدر عام 1845 أي أنه تزامن مع التصعيد العسكري الفرنسي الذي تضمن عمليات إبادة حقيقية وتصميما شاملا على تصفية المقاومة وعزما نهائيا على استعمار كامل التراب الجزائري، بالمعنى الاستيطاني الذي يتطلب تكثيف الوجود الأوروبي، وخاصة في أخصب الأراضي الزراعية.

وتتمثل أهمية هذا الكتاب في تفطنه لدور الإسلام في تغذية المقاومة من جهة ولتوجه الأمير من جهة أخرى إلى الاعتماد على الإسلام كليا في الإعداد لمقاومة معنوية-روحية- تستمر بعد توقف المقاومة العسكرية، أي تتواصل بعد أن تكون المقاومة المسلحة قد فشلت في الميدان.

لكن الكابتن "دونوفو"، يخطئه التوفيق عندما يرى أن الحرب الوطنية تنطفئ وتختفي، إذا كان يقصد بذلك أن الروح الوطنية لم تعد هي المعبئة. وله في ذلك بعض العذر، لأن الكابتان اعتمد في صياغة أفكاره على ما كان يشاهده من تعبئة ضد الفرنسيين تستند إلى الدين والجهاد وتستعمل الهياكل المتوفرة وهي الزوايا الطرقية المنبثة في جميع أنحاء الجزائر. فهو مصيب عندما يسجل دور مؤسسة الزوايا في التعبئة ضد المحتلين بوصفها أمكنة للعبادة ومدارس للتعليم وخلوات للتأمل، ولأنها تضم مكتبات تساعد مطالعتها على شحذ المقاومة المعنوية، في نفس الوقت الذي تتوفر فيه على قاعات للاجتماع وتبادل الآراء، كما أن الكابتان معذور في عدم تفطنه لقصد الأمير عندما وجه الاهتمام إلى الإسلام لمواصلة المقاومة المعنوية.

فما يقصده الأمير من التوجه الجديد الذي أعطاه للمقاومة، هو عدم الاقتصار على الشعارات الجهادية واستعمال الهياكل المتاحة، ولكن هو التوجه إلى علاج أساس

المشكل الذي أعطى التفوق للفرنسيين وضمن لهم الانتصار بقوة السلاح.

فالأمير يعتبر أنه نجح في غرس بذور الوطنية الحديثة، وفي بعث الوعي بضرورة إقامة دولة لا ترتبط بالتنظيم العشائري ولا تعتمد على العقلية القبلية. لكنه يعتبر في نفس الوقت، أن زمانه لا يتطابق مع الزمن الفرنسي الأكثر تجاوبا مع العصر، أي أنه أدرك أن جوهر المشكل يكمن في التخلف الفكري الذي تعاني منه الجزائر مثل عدد من البلدان العربية التي زارها.

صحيح أنه حاول توظيف مؤسسات الزوايا والعقلية الجهادية مثل عدد من قادة المقاومة عاصروه أو جاؤوا بعده، لكنه كان يدرك في أعماق نفسه أن تلك المؤسسات لا تستطيع بعقليتها السائدة أن تنهض بالعبء الذي يتصورة هو.

إن قصده الحقيقي يظهر من خلال الأفكار التي تضمنها كتابه "ذكرى العاقل وتنبيه الغافل" الذي ألفه سنة 1271هـ، أي قبل أن يستقر في دمشق. وقد نشرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب في دمشق، بدون تاريخ. في هذا الكتاب نعثر على عدة أفكار تصلح لأن تكون مفتاحا لتوجهه الجديد نختار منها دعوته إلى رفض التقليد ونبذ التقاليد الجامدة، واعتماد الاجتهاد والتجديد فيما يعرض من قضايا، فهو يقول على الأخص:

"المتبوعون من الناس على قسمين: قسم عالم مسعد لنفسه ومسعد لغيره، وهو الذي عرف الحق بالدليل لا بالتقليد، ودعا الناس إلى معرفة الحق بالدليل، لا بأن يقلدوه. وقسم مهلك لنفسه، ومهلك لغيره، وهو الذي قلد آباءه وأجداده فيما يعتقدون ويستحسنون، وترك النظر بعقله، ودعا الناس لتقليده، والأعمى لا يصلح أن يقود العميان وإذا كان تقليد الرجال مذموما غير مرضي في الاعتقادات، فتقليد الكتب أولى وأحرى بالذم، وإن بهيمة تقاد أفضل من مقلد ينقاد، وإن أقوال العلماء والمتدينين متضادة متخالفة في الأكثر، واختيار واحد واتباعه بلا دليل باطل، لأنه لا ترجيح بدون مرجح، فيكون معارضا بمثله (انظر كتاب ذكر العاقل وتنبيه الغافل. بدون تاريخ. ص 7-6)

وقد وضع عبد القادر بن محي الدين هذه الفكرة موضع التنفيذ وعمل بها، كما تؤكد ذلك مواقفه العديدة، أثناء المقاومة وبعد أن استقر في بلاد الشام. فقد عمل على نشر أفكار الإصلاح الديني والاجتماعي، وسعى لتحقيق النهضة العربية؛ يؤكد ذلك انتسابه إلى الجمعية السياسية السرية التي أسسها جمال الدين الأفغاني، والتي سماها "العروة الوثقى" وهو نفس الاسم الذي أعطاه الأفغاني للصحيفة التي أسسها في باريس بعد ذلك، سنة 1884.

إن المجهود الفكري الذي بذله الأمير عبد القادر يعد من أهم المساهمات الجزائرية في ميدان الدعوة إلى النهضة، ولذلك اعتبره جرجي زيدان أحد القادة الأساسيين الذين بشروا بالنهضة العربية، في كتابه المعروف "بناة النهضة العربية" بل أن جرجي زيدان في كتابه هذا، وضع الأمير عبد القادر على رأس المفكرين البناة، إذ كان أول شخصية يعرض لها.

ولاشك أن دعوته إلى الاجتهاد وإعمال الفكر تستلزم إدانة التفكير الجامد الذي كانت تشيعه تعاليم الزوايا التي سيطرت "على الفكر الإسلامي والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر سيطرة مذهلة" حسب تعبير الأستاذ الدكتور عمار طالبي.

لكن الاستفادة من هذا التراث، قريبة والبعيد، يتوقف إلى حد كبير على امتلاك وعي سياسي يسمح بوجود ضمير سياسي، يمهد لتقبل الشرعية والاعتماد على دولة القانون، وليس على شرع القوة والسلاح. على أن امتلاك هذا الضمير السياسي الهادي يتوقف هو الآخر على وجود وعي تاريخي بأتم معنى الكلمة، أي وعي يستند إلى تناول التاريخ الماضي تناولا نقديا، سواء ما كان يتصل بتاريخنا الخاص أو بتاريخ الأمم التي احتككنا بها احتكاك حرب أو سلم.

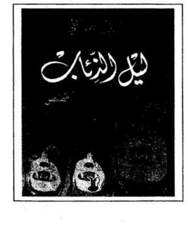
لقد أخطأ التوفيق قياداتنا عندما ركزت على ما سمي سياسة التنمية الصناعية بوصفها مفتاح التقدم؛ كان ينبغي التركيز على إشراك النخب والفئات الشعبية في طرق البحث عن الأخطاء ومسار تشكل الأزمات، مع تشريكها في آليات تنفيذ الحلول، عندما تتحدد هذه في وضح النهار وليس في مكاتب مغلقة على الشارع.

ولا داعي للتأكيد على أن ما يسمى بحكم الفرد أو الأسلوب الديكتاتوري لا يمكن أن يضطلع بهذه المهمة على الوجه الأكمل؛ وهو إذا استطاع أن ينهض بها بعض الوقت فإنه لن يتمكن من أن يواصل النهوض بها؛ فالاستمرارية تتطلب الديمقراطية أي إقرار نظام ديمقراطي بكل ما تقتضيه من دواليب وأساليب وممارسات.

ذلك الأسلوب الأكثر فعالية في تسيير المتناقضات الاجتماعية بعيدا عن عصب المصالح وعصبيات الدم أو المال؛ إن الشرعية المنبثقة عن ديمقراطية حقيقية هي الكفيلة بتسيير المتناقضات، وتنفيذ الحلول الناجعة، وليست الشرعية الصورية التي نلاحظ انتشارها في البلدان العربية والإسلامية.



## آخر إصدارات الجاحظية




**المؤلف:** أرزقي ديداني

**العنوان:** ليل الذئاب

**الناشر:** التبيين /الجاحظية

**عدد الصفحات:** 72

**الحجم:** 21/15

د.نور الدين زمام[*]

# سيرورة بناء القوة السياسية بالمجتمع الجزائري

## توطئة:

أظهرت الكتابات الحديثة اهتماما متزايدا بالبعد المجتمعي للظاهرة السياسية، بدل الاقتصار على التناول الشكلي والمؤسسي، وفق المقاربات التقليدية التي تحصر اهتمامها بالجانب التنظيمي. فهي ترى بأن معرفة طبيعة النظام السائد لا تتأتى من خلال الاقتصار على جوانبه الشكلية واستعراض القواعد الدستورية والقانونية المنظمة للسلطة فحسب، فلا بد من تناول نمط اشتغال هذا النظام السياسي وطبيعة النخب التي تصنع قراراته الكبرى أو تؤثر على مصانعه وأروقته، ولا بد من الوقوف على الدور الذي تمارسه القوى الاقتصادية، السياسية والاجتماعية على ممارسة الحكم والسياسة.

فمن هذا المنطلق تأتي هذه المداخلة التي حاولت استخلاص القوانين و"السنن" التي تحكم طرق عمل النظام السياسي الجزائري. وبرأينا فإن فهم طريقة اشتغال النظام السياسي الجزائري - وبغض النظر عن الشكل الذي ارتضاه لنفسه- كفيل بتفسير أسباب محافظة ذات الشكل السياسي على مزيج من السياسات المتلاعنة عبر الحقب والعقود، وعلى تناوب توجهات أيديولوجية متباينة على البلاد، وعلى تبني بدائل اقتصادية متضاربة..

## قواعد وأسس عمل نظام الحكم الجزائري:

يكشف "التأمل السوسيولوجي" لأصول تشكل وتطور النظام السياسي الجزائري عن وجود قواعد ثابتة و"سنن" راسخة تحكم تطوره. ويُلاحظ بأن هذه القواعد والسنن تخلقت في رحم الثورة التحريرية، واشتد ساعدها المعدني بعد انجلاء غبار المعركة التحريرية، وترسخت تقاليدها مع الزمن.

ويمكن أن نذكر بعض هذه القواعد في النقاط التالية:

### القاعدة الأولى:

أول ملاحظة يمكن أن نخرج بها عند استقراء التاريخ السياسي الجزائري، الذي خلّف هذا الراهن القائم، بأساليبه الخاصة في التوجيه والقيادة، وبممارساته السياسية الفريدة.. هي أن القاعدة الأولى التي تحكم سيرورة اشتغال النظام السياسي الجزائري، ووضعت أسس تشكل هرمه السياسي انبثقت في سياق حرب التحرير، قبل أن تطبع كل مراحل تطور النظام السياسي الجزائري.

(*) استاذ بجامعة بسكرة

وتتمثل هذه القاعدة في ظهور صراع قوي وجذري بين قوتين أساسيتين أثرتا على أسلوب قيادة وتوجيه وإدارة المجتمع الجزائري. وتتحدد مورفولوجية هذين القوتين اللتين تضمان الفئات والمجموعات الاجتماعية المختلفة كالتالي:

1 – القوة الأولى تقف وراءها معظم المجموعات الاجتماعية والشرائح والنخب التي تحرص دوما على تحبيذ المشاركة الجماعية ( أو الشعبية بالتعبير الحديث) في صناعة القرار، وتسعى لتحرير العمل السياسي من التطلعات السلطوية والرغبات الشخصية للحكام أو "الزعماء" أو "القوى الفاعلة " وكل غير ذلك من المسميات المرئية وغير المرئية، التي تتحكم في دواليب الحكم.

2- وتضم القوة الثانية جميع القوى والنخب والعصب الظاهرة والكامنة، السافرة والمخاتلة، التي تعمل باستمرار على احتكار عمليات صناعة واتخاذ القرار، وحصر عمليات القيادة والتوجيه في نطاق عدد محدود من الأشخاص والعصب.

ويُلاحظ أن هذه القاعدة تشكلت مع بداية تبلور ملامح النظام السياسي الجزائري، أي مع انطلاق مسار التحرير في الجزائر، مما يبين وجود ميل سابق لفرض وترسيخ أسلوب خاص في إدارة الحكم في الجزائر، وإقرار قواعد بعينها للتربع على قمة السلطة.

وهذه القواعد أنتجت تقاليد العمل السياسي السارية المفعول في الجسم السياسي الجزائري. وقد أشار أحد الكتاب الجزائريين إلى هذه الطبيعة الخصوصية للممارسة السياسية في الجزائر بقوله : فمنذ **" 1954 يتطلع كل زعيم جزائري لوضع قواعد اللعبة بنفسه، واتخاذ القرارات النهائية السياسية من دون منازع، كأنه بوسعه أن يبقى في الحكم على الدوام(1) "**

**القاعدة الثانية :**

والتي مفادها أن التأرجح المستمر بين الإرادتين المتصارعتين في الظاهر والخفاء من أجل إقرار وضع ما أو فرض صيغةٍ بعينها، قد شكّل أساس تطور نظام الحكم في الجزائر.. ولذلك فنمط الحكم الجزائري يعتبر مجرد تطوير لهذه العلاقة الجدلية. ويمكننا من خلال استقراء التاريخ والواقع السياسي الجزائري ومراحل تطوره المختلفة أن نتحقق من هذه القاعدة والاستنتاجات التي خرجنا بها.

فيمكن لقارئ التاريخ أن يستشف ذلك إذا استحضر في خياله العلمي ما صاحب ولادة الثورة الجزائرية من حرص كبير من جهة الرواد الأول لإقرار الممارسة الجماعية في القيادة والعمل، وما كان يتهدد ذلك من أحداث وترتيبات كانت تفتح باب القيادة على مصراعيه أمام الطموحات الفردية الجامحة.

وهذا ما بينه بجلاء المرحوم محمد بوضياف – في تصريح له لجريدة لوموند الفرنسية في02 نوفمبر 1962- عندما أوضح بأن إنشاء "اللجنة الثورية للوحدة والعمل" CRUA كان استجابة لهذا الهدف، الذي يُرجى منه وضع حد لمفهوم القائد "التاريخي" أو الشرعي(2)، ولذلك كان اجتماع الستة التاريخيين (ديدوش مراد والعربي بن مهيدي ومصطفى بن بولعيد ومحمد خيضر وكريم بلقاسم وبوضياف محمد) في 25 جويلية 1954 يهدف إلى

إعداد الأرضية لتفجير الثورة على امتداد التراب الوطني، وبشكل مُنظم وجماعي.

إذن كان طموح القادة الأوائل مهددا باستمرار بميل قوي واتجاه عارم لدى البعض لتركيز قبضة القوة في ناحية بعينها أو في جهة محددة. وبالطبع كثيرا ما كانت الغلبة لصالح هذه القوة التي رسخت عقيدة الاستبداد والتحكم في القيادة والحكم(3).

ولذلك ذهبت محاولات عبان وبن مهيدي لإعادة رسم هرم القوة وصد تيار التفرد بسلطة التوجيه والقيادة أدراج الرياح، فرجحت كفة القِوى (مجموعة العقداء) التي فرضت فيما بعد أولوياتها بشكل عزز من سيطرتها على مصير الثورة ومستقبلها.

**القاعدة الثالثة:**

شكلت بداية سيطرة العقداء على المجلس الوطني للثورة منذ 1959 بداية انقسام السلطة الجزائرية بين سلطة رسمية ظاهرة وسلطة فعلية خفية (كامنة) يتسم أسلوب عملها بالكتمان والسرية، وقد تعزز هذا المنحى بعد إنشاء القيادة العامة لأركان الجيش E.M.G لتُصبح بعد حين المقرِّر الرئيس لمساري العمل السياسي والمسلح، والمتحكم الأعظم في سلطة القرار.

فضلا عن ذلك، فقد أدى الأمر إلى تبلور وتطور " اتجاه العسكرة" Militarisme داخل مجتمعنا، والذي طبع الحياة السياسية الجزائرية، ورسم اتجاه وحدود الممارسة السياسية، وتعزيز ازدواجية السلطة.

**القاعدة الرابعة :**

تشير القاعدة الرابعة إلى هشاشة معظم التنظيمات والفئات والهيئات المدنية الجزائرية، التي لا تنسجم مع ذاتها، وتفتقر إلى الوضوح الأيويولوجي، وما يعنيه ذلك من فقدان للاستقلالية، وتضعضع وتناقض للمواقف..

ويعود سبب ذلك إلى ظروف الحرب التي جعلت مختلف التنظيمات والفئات الاجتماعية تجد نفسها تتنازل طواعية عن خصوصياتها، وتُرجح المسألة الوطنية على المسألة السياسية.

ومع أن هذه الفئات والشرائح لم تكن مجرد رديف بسيط للعسكر للجنود، إلا أن ذلك ساهم في فقدانها للخصوصية، كما ساهم في عدم تبلور مشروع مجتمعي واضح(4). وفي الأخير فتح ذلك الباب للقوى الحاكمة، غداة الاستقلال، لتتبنى توجهات شمولية، وجدت مباركة من لدن الحركات التحررية، وتزكية من الزعامات الوطنية التي عرفتها بلدان العالم الثالث آنذاك، ولذلك أرجأت الديموقراطية، ونصبت نفسها وصية على شعب بأكمله، وحكمت عليه بالعجز والقصور.

وكان من نتائج غياب الانسجام والوضوح الأيديولوجي وتباين المنطلقات الفكرية ظهور الانقسامات عقب إعلان الاستقلال الوطني، وانفراط عقد التلاحم والتحالف، وهبوب عواصف الطموحات الفردية، والحسابات الجهوية، والتوجهات الشمولية على ما تبقى من توجه جماعي. ولم تهدأ هذه العواصف والرياح إلى غاية هذا اليوم.

**القاعدة الخامسة:**

وتتمثل في نجاح السلطة الجزائرية منذ الاستقلال على تفريغ معنى المشاركة السياسية من أي محتوى حقيقة، حيث

طورت على مر الزمن كفاءتها في صناعة القرارات الحاسمة باسم الشعب دون أن يشارك فيها(5). وقد ساعدها في ذلك نجاحها في إخضاع المجتمع لبيروقراطية جامدة، نزعت من الجماهير كل قوة أو أمل، وأحدثت شرخا هائلا بين الجماهير المجردة من أي قوة أو نفوذ، ونخب متعجرفة، لا تتوفر على أي حس ثقافي وطني، يمكن أن يلقنا قيم وثقافة الدولة.

كما ساعدها على ذلك، إنشاؤها لما يمكن اعتباره حزب الدولة الذي ساهم في رسم المشهد السياسي، وتشكيل خريطة الجماعات الاجتماعية والمهنية والسياسية. فبفضل الأحادية التي ارتضتها السلطة لنفسها انضوت تحتها كافة التنظيمات الجماهيرية (النسائية والشبابية والعمالية والفلاحية..) وبفضل استمرار هذه الممارسة استطاعت القوى الحاكمة استنساخ ما يكفيها من هذه المطايا.

وقد ساعدها على نجاح مهمتها أيضا خصوصية النخب المثقفة الجزائرية، التي أظهرت استعدادها الدائم على منح ولائها دون تلكؤ، و أحيانا توزيع ولائها بشكل متنافر بين مختلف القوى والطبقات مما أضعف قوتها(6) ، في حين كان ينتظر منها أن تساهم في ترقية الثقافة السياسية، وتوعية أفراد المجتمع، وتحسيسهم بمسؤولياتهم التاريخية.

**القاعدة السادسة :**

عند تأمل طريقة الاستحواذ على السلطة سواء بعد الاستقلال أو عند انطلاق حقب الانفتاح الاقتصادي، أو في العقد الماضي، نلاحظ بأن النزاع بين مختلف القوى على موقع الرئيس يعتبر تقليدا راسخا في سجل التاريخ السياسي الجزائري، كثيرا ما يُحسم وفق القاعدة التالية، التي بمقتضاها "**تبحث المؤسسة الفاعلة عن الحاكم (أو الزعيم أو الشخصية الثورية) التابع لها والخاضع لإرادتها**" وهي القاعدة التي لازالت صالحة للعمل إلى غاية اليوم!!.

وبرأينا أن الصراع القائم اليوم، هو نتيجة محاولة البعض تعطيل عمل هذه الحتمية الجزائرية

**الهوامش:**

1- *Ammar Bouhouche, The essence of political reforms in Algeria 1962-1992, in: les Annales de l'université, Alger, n° 8, 1994.*

2- *Amrane Ahdjouj, Algérie, état pouvoir et société (1962-1965) Alger,Ed Pigraphe,1992, p154.*

3- لمزيد من التوسع أنظر بتوسع الفصل الثاني من كتابنا، السلطة الحاكمة والخيارات التنموية بالمجتمع الجزائري، (1962-1998) دار الكتاب العربي، الجزائر 2002.

4- بالطبع لعبت الأمية دورا بارزا في غياب المشروع المجتمعي ، كما لعبت دورا آخر في تغييب الديموقراطية،

5- نور الدين زمام: " بناء القوة ومسار التنمية بالجزائر 1962 - 1990"، قدم الموضوع في الملتقى الوطني حول موضوع " المجتمع الجزائري والممارسات السوسيولوجية " ، من 11 إلى 12 نوفمبر 1997 بالجزائر العاصمة

6- نور الدين زمام، النخبة المثقفة والبحث عن الذات، قدّم قدم في ملتقى جامعة الربيع 19 و27 أفريل 2002 بكلية العلوم الاجتماعية، جامعة سعد دحلب -البليدة

أ/محند أرزقي فراد(*)

# الديمقراطية إلى أين؟

هذه مداخلة سياسية متواضعة لإنسان مارس السياسة في أحد الأحزاب المعارضة، وليست عرضا أكاديميا وليس سهلا في العالم العربي أن يمارس المرء حق المعارضة، فجميع المنابر تغلق في وجهه مما يجعله عاجزا عن إيصال أفكاره إلى الجماهير التي يقتضى أنها هي الفاصلة بين الأحزاب السياسية المتنافسة من أجل الوصول إلى السلطة وفق الإرادة الشعبية صاحبة السيادة.

إن هذه المداخلة قد تعجب البعض وقد يتحفظ منها البعض الآخر، وفي ذلك تجسيد للديمقراطية التي من معانيها الحق في الاختلاف، كما أود أن أشير إلى أنه رغم ما في النموذج الجزائري من نقائص كثيرة فإنه يعد بدون مجاملة أهم تجربة ديمقراطية في العالم العربي.

وأملي أن تصبح تجربتنا الديمقراطية رائدة ومثلا يقتدى به في العالمين العربي والإسلامي مثلما كانت ثورة نوفمبر التحريرية قدوة للعالم قاطبة.

من أين تأتي الديمقراطية حين تكون مدرستنا إيديولوجية وإعلامنا دعاية، وأحزابنا أحادية ونواد سياسية؟

بعد مرور عشرية كاملة عن أحداث أكتوبر الشهيرة صار لزاما علينا أن نتساءل عن مسار الديمقراطية؟ هل يسير في الاتجاه الصحيح؟ هل تخطى مرحلة اللارجوع؟ هل صار نجاحه قاب قوسين أو أدنى من التحقيق؟ أم هل انحرفت السبل بهذا المسار الديمقراطي؟

مما لاشك فيه أن الديمقراطية قد أوجدت لنفسها موطئ قدم في الجزائر، وأن الأعمال جارية على قدم وساق لتدعيم هذا التواجد، للقفز نحو تحقيق فضاءات أوسع، لكن أعاصير الأحادية مازالت تعصف على صرح الديمقراطية الهش، وما يؤكد هشاشة المكسب الديمقراطي هو الرأي السائد لدى عامة الناس مؤداه أن الديمقراطية هي مصدر المصائب والنوائب التي ألمت بالجزائر (!) وإن دل هذا التصور السلبي على شيء، فإنما يدل على أن الأمر لم يحسم بعد لصالح الديمقراطية لعدة عوامل متشابكة سنحاول تفكيكها وتحليلها في هذا المقال المتواضع، ولعل أهم سؤال ندق به هذا الباب يبحث عمن يقف وراء حملة التشكيك في مدى صلاحية الديمقراطية كسبيل وحيد للخروج من الأزمة والنفق للالتحاق بالركب الحضاري؟

إن هذه المسؤولية -في رأيي- يتقاسمها طرفان: النظام السياسي القائم من جهة، والطبقة السياسية الناشئة من جهة أخرى لعدم قيامهما بما وجب القيام به من أجل نشر ثقافة الديمقراطية، وتوعية الرأي العام بضرورة احترام الرأي والرأي الآخر

(*) نائب بالمجلس الشعبي الوطني

وحرية التعبير والسلطة الرابعة (الصحافة) وتمجيد الفكر النقدي.

فبالنسبة للنظام السياسي القائم فإن سلطته مازالت مشبعة بثقافة الجهاز، والأفكار الأحادية، التي تناسب أيضا الجماعات الضاغطة للمحافظة على مصالحها. وعليه فمازالت "القناعة الديمقراطية" تجد معارضة شرسة في دواليب السلطة القائمة، مما يحول دون كسب الديمقراطية لفضاءات جديدة، ودون تجذيرها في المجتمع، وبما أن الديمقراطية ثقافة بالدرجة الأولى فإن للسلطة القائمة التي تمثل الدولة دورا رائدا في تكريس النهج الديمقراطي باتخاذ إجراءات في جميع المجالات لتفعيل آليات الديمقراطية بطرائق ملموسة (السياسة-التربية-القضاء-الإعلام) وفي هذا الإطار فلا بد من إصلاح المنظومة التربوية من أجل إدراج المبادئ الديمقراطية في البرامج التعليمية كالفكر النقدي واحترام الرأي الآخر وثقافة الآخر، وديانة الآخر، وباختصار ثقافة الاختلاف بما تحمله من مظاهر روحية ومادية.

وسيجد آنذاك المواطن الجزائري بأن قوة الجزائر تكمن في تعددية ثقافاتها ولغاتها، وسيجد بأن قوة الجزائر تكمن في التركيز على تكوين مواطن مشبع بالتسامح والتفكير العلمي، يعتز بشخصيته دون غرور ويحترم الآخرين دون انبهار، وليس في تكوين مناضل مسلح بإيديولوجية معينة تجعله يرى الشر كل الشر في غير رأيه وعقيدته، فتغييب ثقافة الديمقراطية في المنظومة التربوية أدى إلى طغيان التعصب والإقصاء في المجتمع، فلم يعد -مثلا- المواطن البسيط يتصور وجود جزائري يهودي أو مسيحي رغم أن الواقع الاجتماعي المعيش يؤكد وجود هذه الأقلية، بل وأكثر من ذلك امتد التعصب والإقصاء إلى المذاهب الفقهية الإسلامية التي تعايشت في الجزائر في وئام لقرون خلت (المالكية-الإباضية-الحنفية). كما أدى غياب ثقافة الديمقراطية في المنظومة التربوية إلى تدمير "مبدأ تدافع الأفكار" أو مبدأ الجدلية الذي يصنع الأحداث والتاريخ واستبداله بمبدأ الأحادية الذي يعطل العقل ويشجع النقل والانصياع والإجماع الظاهري (وحدة الفكر-وحدة الشعب-وحدة القيادة-وحدة الحزب) وغيرها من مصطلحات الاستبداد. والخلاصة أنه لا مستقبل للديمقراطية بدون مدرسة عصرية، تجمع بين الأصالة والمعاصرة، وتربي المواطن على الفكر النقدي.

وبالنسبة للإعلام فإن السلطة الحاكمة قد أحكمت قبضتها عليه بغلق الساحة الإعلامية أمام الرأي الآخر، فتحول إعلامنا بذلك إلى مجرد جهاز للدعاية لأفكار السلطة الحاكمة وسياستها، وأدى ذلك إلى فقدان مصداقيته، فتحول المواطنون عن بكرة أبيهم نحو القنوات الفضائية الأجنبية بحثا عن الإعلام الموضوعي والرأي الآخر. إن الإيمان بالديمقراطية يلزم السلطة القائمة بضرورة رفع سيطرتها على الإعلام بوسائله المختلفة المرئية والمسموعة والمقروءة حتى يعود إلى أداء مهمته النبيلة المتمثلة في تقديم خدمة عمومية للمواطن، ولن يتأتى ذلك إلا بتقديم الرأي والرأي الآخر بنزاهة وموضوعية، ثم على المواطن أن يحلل كما يشاء ويختار من المواقف ما يناسب قناعاته عن دراية وبصيرة من أمره. إن وضعية التلفزة الجزائرية اليوم يندى لها الجبين، فقد عادت قناتنا اليتيمة إلى أحادية السبعينيات في أسوأ مظاهرها. إن الوفاء للديمقراطية يفرض على السلطة القائمة توفير جميع الشروط الضرورية لرجال الإعلام حتى يتمكنوا من تحقيق نقلة نوعية

وبناء السلطة الرابعة على أسس متينة لا تتأثر بتعاقب الأفراد على السلطة.

ويقتضي الإيمان بالديمقراطية فتح الساحة السياسية أمام الطبقة السياسية طبقا "لمبدأ السياسة للسياسيين" وعليه فلابد من احترام مبدأ فصل السلطات، وتجسيد ذلك بتحرير السلطة التشريعية من نفوذ السلطة التنفيذية التي حولتها إلى مجرد جهاز يأتمر بأوامرها، فلو كانت المؤسسة التشريعية سلطة مستقلة لما تعطلت لمدة طويلة مع العلم أن هناك اقتراحات قوانين مودعة من طرف النواب منذ زمن طويل (الخدمة الوطنية-حرية التجمعات-اللغة الأمازيغية) وغيرها من الاقتراحات، خاصة في غياب مشاريع قوانين لعدم تشكيل حكومة جديدة تتكفل ببرنامج رئيس الجمهورية. إن الديمقراطية ليست شعارات جوفاء ترفع بل إجراءات ملموسة كسن القوانين التي تسمح للطبقة السياسية بممارسة نشاطاتها المختلفة دون تقييدها بالحصول على رخص مسبقة لتنظيم المؤتمرات أو المحاضرات أو المسيرات أو المعارض أو نشاطات أخرى وطنية أو أجنبية.

وقد رأينا ومازلنا نرى كيف تقدم السلطة القائمة كافة الإمكانات والتسهيلات لكل الجمعيات التي تدور في فلكها، وتم في هذا الإطار خلق تنظيمات مهنية وفئوية وشبانية تسخرها لغرض الدعاية وتنعم بوفرة الإمكانات المالية والمادية. في حين نجد الجمعيات الجادة غير المنحازة إلى صف السلطة تعاني من مضايقات عدة، لأنها مستقلة تمثل المجتمع المدني ولأنها تلعب دور السلطة المضادة.

إن الوفاء للديمقراطية يفرض على السلطة السياسية العمال من اجل تجسيد استقلالية السلطة القضائية بتخليصها من ضغوط دوائر القرار. فقد نص الدستور على أن القاضي لا يخضع إلا للقانون، لكن تغييب فصل السلطات قد جعل هذا المبدأ العالمي حبرا على ورق وشعارا تذروه الرياح، أما الواقع المعيش فهو شيء آخر يتجلى في كون القضاء جهازا يأتمر بأوامر أهل الحل والعقد، كما يجب على السلطة القائمة أن تعود نفسها احترام حياد الإدارة، لا أن توظفها لتحقيق المآرب الشخصية على حساب المواطنين الذين أصبحوا ينظرون إليها على أنها إرهاب إداري لا يقل خطورة على الإرهاب المسلح وعلى أي حال فإن الوفاء للديمقراطية يستوجب تحرير الدولة من ضغوط وسيطرة السلطة السياسية الحاكمة بمقتضى ضرورة التمييز بينهما، فالدولة وجدت أصلا لخدمة المجتمع، وليست السلطة السياسية في حقيقة الأمر إلا أداة في يد الدولة تجسد بها نفسها أسوة بالمؤسسات الدستورية الأخرى.

وإذا عدنا إلى الطبقة السياسية فإن مسؤوليتها في هشاشة الديمقراطية لا يستهان بها ولا تقل حجما عن مسؤولية السلطة القائمة. وإذا كانت الأحزاب السياسية تظهر بأنها تناضل من أجل تكريس الديمقراطية فإن تسييرها الداخلي تستحوذ عليه ثقافة الحزب الواحد، وعليه فإنني أكاد أقول بأن تعددية الأحزاب بعد دستور 1989 لا تعدو أن تكون انشطار الحزب الواحد الذي أنجب أحزابا أحادية متعددة يغلب عليها التسيير المركزي والثقافة الأحادية ورغم توفر الأحزاب على هياكل ترشحها للتسيير الديمقراطي فإن ثقافة الجهاز قد حولتها إلى أدوات لتزكية سياسة "المجاهد"، و"القائد"، و"الشيخ"، وأصبح "الرأي الآخر" و"النقاش" في معظم الأحزاب "خيانة" يعاقب عليها القانون الداخلي ويجلب تهم "العمالة للسلطة القائمة" لمن يحاول الخروج عن الإجماع الصوري الظاهري

الذي تريد قيادات الأحزاب المستبدة أن تظهر به أمام الرأي العام.

ونتيجة لهذه الثقافة الأحادية السائدة في الأحزاب تعرف معظمها انشقاقات وصراعات بين أنصار ثقافة الجهاز من جهة وثقافة الديمقراطية من جهة أخرى، استنزفت قواها وأضعفت قواعدها بفعل انسحاب الكثير من إطاراتها ومناضليها.

إن الديمقراطية هي ثقافة وتربية قبل كل شيء. وعليه فإن الإكثار من أحزاب سياسية لا يعني بالضرورة انتعاش الديمقراطية فلا زالت في معظم الحالات توظف لتحقيق مصالح شخصية ضيقة على حساب المصالح العامة للمواطنين والوطن.

إن ثقافة الديمقراطية تفرض على الأحزاب فسح المجال لبروز الكفاءات، ورسم معالم الاستراتيجية على المدى البعيد تتضمن البرامج وتكوين الإطارات، وطرائق إنجاز ذلك، والاستعداد الدائم لخوض غمار الانتخابات المحلية والوطنية، كما تفرض ثقافة الديمقراطية ضرورة القيام بالتقويم والتقييم لمعرفة مدى النجاح المحقق ومكامن النقص ونقاط القوة ونقاط الضعف، وكذا معرفة الإطارات المجددة لتشجيعها والإطارات الفاشلة لاستبدالها بكل موضوعية ومسؤولية بعيدا عن تصفية الحسابات الضيقة، إن ثقافة الديمقراطية تفرض على الرجل السياسي أن يقبل التقويم والتقييم داخل مؤسسات الحزب، ويملك الشجاعة الكافية التي تؤهله لتقديم الاستقالة من منصب المسؤولية عندما يفشل في تحقيق الأهداف المسطرة في مدة زمنية معلومة، غير أن هذا الواقع غير ذلك، فكم من مسؤول سياسي قاد حزبه إلى الفشل وعوض أن يسرع إلى تقديم الاستقالة لإعطاء الفرصة للكفاءات الأخرى حفاظا على مصلحة حزبه فإنه يسرع إلى خلق مبررات وهمية "داخلية وخارجية" لتبرير هزائمه والويل ثم الويل لمن يحاول انتقاده داخل الحزب لأنه سيحوله بما يملك من صلاحيات إلى "خائن" يخدم "مصالح السلطة القائمة" وإلى "أدوات يستعملها النظام لتكسير حزبه!".

وهكذا يتحول النقاش النزيه بين الإطارات بسبب غياب الديمقراطية إلى صراعات وانقسامات داخل الأحزاب تهدر طاقاتها في معارك هامشية على حساب تحقيق الأهداف والغايات الكبرى التي تخدم المواطنين والوطن.

إن استمرار النظام السياسي الأحادي المستبد لا يعود إلى قوته الداخلية بقدر ما يعود إلى ضعف الطبقة السياسية التي تنخرها ثقافة الحزب الواحد مما يجعل المناضلين فيها يعانون التهميش والإقصاء والحصار مثلما تعاني الأحزاب من نفس المشاكل مع النظام السياسي الأحادي.

وإذا كان طريق الديمقراطية لا يزال طويلا محفوفا بالأخطار، فإن مستلزمات تجاوزها تقتضي نقلة نوعية عبر فتح المجال السياسي لظهور الجيل الثاني من الأحزاب السياسية التي تنشأ حول الأفكار والبرامج السياسية وليس حول الزعامات وعبادة الأشخاص، يحكمها مبدأ الأغلبية، بمنأى عن المتاجرة بالثوابت الوطنية، تعمل على أخلقة السياسة وتثقيفها بإقامة الجسور بين إبداع المفكرين والفعل السياسي، جاعلة مصالح الشعب هي العليا. بهذه النقلة السياسية النوعية فقط يمكن وضع حد للدردشة السياسية والبزنسة السياسية الغالبتين والبارزتين اليوم في الساحة واستبدالها بالممارسة السياسية الصائبة الموكلة للتدخل في العمل السياسي.